Flatt
Mor
372c

Johann Friedrich v. Flatt's

<36624542450012

<36624542450012

Bayer. Staatsbibliothek

Flatt

Dupl.

Johann Friedrich v. Flatt's

Prälaten und ordentl. Prof. der Theologie zu Tübingen

Vorleſungen

über

Chriſtliche Moral.

Aus den Papieren deſſelben nach ſeinem Tode

herausgegeben

von

D. Joh. Chriſtian Fried. Steudel.

Tübingen,

bey Ludwig Friedrich Fues.

1823.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Bey der öffentlichen Bekanntmachung dieſer Vorleſungen geſteht der Herausgeber etwas gewagt zu haben, wozu er, wäre vor dem Tode des Seligen davon die Rede geworden, kaum vorausſetzen darf, daß er deſſen Einwilligung erhalten hätte. In der lezten Periode ſeines Lebens war der Selige auſſerordentlich ſchüchtern und ängſtlich geworden, überhaupt etwas drucken zu laſſen. Auf der einen Seite lag der Grund hievon in den immer geſteigerten, vielfachen Anforderungen, welche der gewiſſenhaft Umſichtige an das machte, was er zu geben gehabt hätte, auf der andern Seite in jenem zarten Ehrgefühle, welches — beſonders auch um der Sache willen, die ihm erſte und heiligſte Angelegenheit war, — irgend etwas mitzutheilen Anſtand nahm, das nicht verdiente, als ſeiner ganzen Stellung vollkommen würdig anerkannt zu werden. Die Bitte aber, daß dieſe Vorleſungen möchten dem Drucke übergeben werden, wurde von ſo vielen Seiten und ſo dringend an den Herausgeber gebracht, daß er am Ende — nach Rückſprache mit den übrigen nächſten Verwandten des Seligen

)(2

— glaubte derſelben nachgeben zu dürfen. Es bot ſich die Hoffnung dar — auf der einen Seite, daß die Unvollkommenheit der Form, unter welcher dieſe Schrift öffentlich erſcheint, von keinem Billigen dem Hingeſchiedenen werde zur Laſt gelegt werden; auf der andern Seite, daß der Segen, welcher — troz der mangelhaften Form — durch ihre Herausgabe wird geſtiftet werden, in den Augen des nun über manche irdiſche Rückſicht Erhabenen ſelbſt als wichtig genug erſcheinen dürfte, um das nicht vorenthalten zu wollen, was — die Abſichten des Herrn, welchem er lebte und ſtarb, zu fördern geeignet wäre.

Uebrigens glaubt der Herausgeber doch auch inſofern bey der Herausgabe dieſer Vorleſungen die Achtung, welche das Publikum verdient, nicht hintangeſezt zu haben, als von dieſen Vorleſungen ein Manuſcript ſich vorfand, welches zwar urſprünglich die Abſchrift eines genau nachgeſchriebenen Hefts deſſen enthielt, was er vom Lehrſtuhle ſeiner Sitte gemäß in faſt ganz freyem Vortrage geſprochen hatte; welches aber mit Ausnahme eines kleinen Theils — aus Gelegenheit eines ſpätern Vortrags der Moral, und gegen die ſonſtige Gewohnheit des Seligen, der ſich bey der Vorbereitung nur kurze Bemerkungen zu machen pflegte — neu und vollſtändig überarbeitet worden war, ſo daß wenigſtens nichts anders gegeben wird, als was als wirkliches Eigenthum des Seligen betrachtet werden darf. Und was ſein Eigenthum war, das war das Eigenthum

eines ſeinem ganzen Weſen nach durch die allſeitig geprüfte, wohl begründete, dem ſchärfſten Forſchen des Verſtandes ebenſo wie den Bedürfniſſen des ächt menſchlichen Gemüths einzig genügend erfundene, Wahrheit des Chriſtenthums durchbildeten Geiſtes. Als Hauptvorzug dieſer Vorleſungen wird auch der, in deſſen Augen ſolches Werth hat, eben das anerkennen, daß ſie — ob auch vielfach nur in Andeutungen — die unerſchöpflich reichen Beziehungen hervorſtellen, in welchen der Glaube an Chriſtum als den vom Himmel gekommenen Urheber unſerer Seligkeit mit der Aneignung wahrer Tugeud ſtehet. Vielleicht thut es dem Herzen eines Manchen wohl, der ſich des Segens ſeines Chriſtenglaubens im Allgemeinen wohl bewußt iſt, hier wie in einem Gemählde ſich vergegenwärtigt zu ſehen, was in ſeinem Chriſtenthume liegt. Während etwa ein Anderer ſich zu dem Verſuche eingeladen ſehen dürfte, an ſich es auch zu erproben, welche Kraft der Heiligung in dem liegt, was ihm vielleicht als unfruchtbar, oder gar als unverträglich mit wahrer Heiligung war geſchildert worden.

Einzelne Abſchnitte der chriſtlichen Moral ſind ganz fragmentariſch behandelt; namentlich iſt dieß der Fall mit dem ſpeciellen Theile derſelben, welcher eben auch der eigenhändigen Reviſion des Seligen entbehrte. Ich hielt mich deßwegen doch nicht für berechtigt, ihn ganz wegzulaſſen. Es wurde in ſpätern Jahren, wo dem Seligen ſeine Wirkſamkeit im Berufe überhaupt ſo ſchwer

genügen wollte, ihm namentlich eine drückende Aufgabe, dieſem Theile ſeiner Vorleſungen das Intereſſe zu geben, welches darein zu legen ſein ſehnlichſtes Beſtreben war. Es mochte hier wohl die Abgeſchiedenheit von der Geſellſchaft mitwirken, in welche ihn ſeine Harthörigkeit und überhaupt ſeine zunehmende Kränklichkeit in der lezten Zeit ſeines Lebens geſezt hatte.

Uebrigens ſind dieſe Vorleſungen im Ganzen das Ergebniß einer geiſtigen Anſtrengung und einer eine lange Reihe von Jahren hindurch immer wieder neu aufgewendeten Gewiſſenhaftigkeit des Forſchens, von welcher wohl Wenige bey dem Leſen derſelben ſich eine Vorſtellung machen dürften. Theils änderte der Selige wiederholt den ganzen Plan, nach welchem er dieſe Wiſſenſchaft lehrte; theils beurkunden Beylagen der Art, wie der Anhang eine giebt, und dergleichen noch eine ganze Reihe Aufſätze von weiterer oder kleinerer Ausdehnung, großentheils nur ſkizzirt, vorliegt, welche Unterſuchungen und Zuſammenſtellungen demjenigen vorangiengen, wovon die Frucht dann in wenigen Linien mitgetheilt wurde. Die Abhandlung aber, welche den Anhang enthält, wenn ſie gleich bloßer erſter Entwurf und großentheils nur Umriß iſt, glaubte ich doch mittheilen zu müßen um des Intereſſes des Gegenſtands willen, ſo wie weil ich vorausſezte, daß vielen Leſern die Kenntniß der auch nur angedeuteten Anſicht des Verfaſſers willkomm ſeyn werde.

Ich wiederhole zum Schluſſe die Bemerkung,

daß das Unvollkommene des Aeußern nicht auf Rechnung des Verfaſſers möge geſchrieben werden. In Bezug auf Manches, was die Form betrifft, möchten an den Herausgeber Forderungen gemacht werden, und er bittet, allen Vorwurf, der da zu machen iſt, einzig auf ihn zu legen.

Uebrigens — ohne daß er geltend macht, daß während der Herausgabe eine Bürde von amtlichen Geſchäften, welche er nicht vorher hatte berechnen können, ihm auferlegt wurde, durch welche er ſich nicht nur Zeit, ſondern oft auch die Stimmung, welche er zur Herausgabe dieſes Werks ſich ſo ſehr gewünſcht hätte, geraubt ſah — bedachte er und giebt zu bedenken, wie ſchwer es war, ſich herauszunehmen, gerade bey dieſem Manne etwas als unvollkommen in die Augen Leuchtendes mit der Zuverſicht, daß es in ſeinem Sinne geſchehe, abzuändern, und wie die Aengſtlichkeit, ſeinen Sinn nicht ganz zu treffen, den Wunſch beſiegen mußte, dieſem oder jenem eine empfehlendere Form zu geben. War es nicht zu mißkennen, welche Sorgfalt der Selige oft auf die Wahl eines einzelnen Worts verwendete (oft ſtunden zwey und mehrere ſynonyme Ausdrücke im Manuſcript nebeneinander, über deren Vorzüglichkeit er mit ſich noch nicht einig geworden war): Wer konnte da den Muth haben, nach eigener Eingebung zu modificiren? —

Die Anfangs zugeſicherte Charakteriſtik des Seligen konnte dem Werke nicht mitgegeben wer-

den, indem derjenige, von welchem der Entwurf vor allen gewünſcht worden wäre, und der auch Hoffnung dazu gemacht hatte, verhindert worden war, ſie zu geben. Sie wird den Subſcribenten noch zu dieſer Schrift dem Verſprechen gemäß beygegeben werden. Das übrige Publikum wird ſie auf anderem Wege erhalten.

Das ganze Seyn und Wirken des ſeligen Flatt war für Alle, welche ihm nahe kamen, ein eigener Segen geweſen; und freylich geht nun bey Bekanntmachung dieſer Schrift dem todten Buchſtaben das ab, was dem lebendigen Worte wohl ſeinen Hauptwerth gegeben hatte, — der Anblick des durch den Adel einer heiligen Weihe und das Gepräge einer innigen Liebe feſſelnden Mannes. Doch wird auch in dieſer Schrift derjenige, der ſucht, den Geiſt nicht vermiſſen, welcher in dem Lebenden gewohnt hatte, und ſo wird ſie ſich unter dem göttlichen Beyſtand eignen, auch in Andern das Leben zu fördern, zu welchem ſeine Lehre und ſein Beyſpiel anregte.

Tübingen, im März 1823.

Steudel.

Bayerische Staatsbibliothek München

Begriff der chriſtlich=theologiſchen Moral.

Um den Begriff der chriſtlich=theologiſchen Moral richtig zu beſtimmen, iſt theils auf den Stoff (Inhalt), theils auf die Form Rückſicht zu nehmen.

Beſtimmung des Stoffs (Inhalts) der chriſtlich=theologiſchen Moral.

§. 1.

Zum Stoff (Inhalt) der chriſtlich=theologiſchen Moral gehören die unmittelbar= und mittelbar=moraliſchen Belehrungen, die Gott uns durch Jeſum und die Apoſtel mitgetheilt hat; aber auch die Sätze, die aus jenen durch eine richtige Folgerung abgeleitet werden können.

1) a) Die unmittelbar moraliſchen Belehrungen, die zum Inhalt der chriſtlichen Moral gehören, ſind theils wörtlich, theils durch Thatſachen gegeben. Die wörtlichen ſind Gebote, die in Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel enthalten ſind. Aber es finden ſich unter den Vorſchriften Jeſu und ſeiner Apoſtel auch ſolche, die lokal, temporär oder individuell ſind. Zum Inhalt der Moral gehören blos die allgemeingültigen.

Allgemeingültig heißt nicht, was es im philoſophiſchen Sprachgebrauch heißt; es wird im engern

Sinn in Beziehung auf chriſtliche Theologie genommen.

Allgemeingültige Vorſchriften ſind ſolche Vorſchriften, welche nach Jeſu und der Apoſtel Abſicht für Chriſten überhaupt gelten ſollten, ohne Rückſicht auf die Nation, das Zeitalter und die individuellen Umſtände; alſo nicht (blos) ſolche, die für Menſchen überhaupt gültig ſind, obgleich der gröſte Theil der Gebote Jeſu zu dieſer Claſſe gehört; allgemeingültig iſt hier blos dem Lokalen, Temporären und Individuellen entgegengeſezt.

Lokale Vorſchriften heißen im engern Sinn ſolche, bey welchen gewiße örtliche Umſtände als Bedingung ihrer Gültigkeit vorausgeſezt werden. Man dehnt aber dieſe Benennung gewöhnlich weiter aus, und verſteht dann alle darunter, bey welchen ſolche Umſtände als Bedingung zu Grunde liegen, durch welche ſich eine gewiße Claſſe der Chriſten im erſten Zeitalter von andern unterſchied, zum Beyſpiel, Judenchriſten und Heidenchriſten.

Temporäre Vorſchriften ſind ſolche, bey welchen gewiße Zeitumſtände als Bedingung für ihr Verpflichtendes vorausgeſezt werden. Man verbindet damit gewöhnlich den beſtimmten Begriff ſolcher Vorſchriften, bey welchen gewiße Umſtände als Bedingung vorausgeſezt werden, durch welche die erſten Chriſten ſich von Chriſten in andern Zeitaltern unterſcheiden.

Individuelle Vorſchriften ſind ſolche, deren Verpflichtendes ſich zum Theil gründet auf einen Um-

ſtand, der gerade nur einzelnen Perſonen zur Zeit Jeſu oder der Apoſtel eigen war.

Es iſt nun nicht zu bezweifeln, daß die Belehrungen Jeſu und ſeiner Apoſtel auch ſolche Vorſchriften in ſich begreifen; z. B. 1 Cor. 11, 4. ff. finden ſich temporäre und lokale Vorſchriften, — Matth. 8, 22. eine individuelle Vorſchrift. Die chriſtlich-theologiſche Moral ſoll aber nur enthalten, was für Chriſten überhaupt gültig iſt; alſo muß das Lokale, Temporäre und Individuelle vom Allgemeinen geſchieden werden. Zu ihrem Inhalt gehören unmittelbar moraliſche, allgemein gültige Belehrungen. Dieß iſt aber nicht ſo zu deuten, als ob lokale und temporäre Vorſchriften nicht für ihren Zweck benuzt werden könnten. Sie gehören nur inſofern nicht zu ihrem Inhalt, inſofern ſie etwas Lokales oder Temporäres enthalten. Aber bey allen ſolchen Vorſchriften liegt jederzeit nothwendig etwas Allgemeingültiges zum Grunde. Kann man dieſes finden, und den Grund der Vorſchrift erforſchen, ſo findet man auch darin etwas, das zum Inhalt der allgemein gültigen chriſtlichen Moral gehört.

Aus der Lehre Jeſu und der Apoſtel folgt aber noch weiter, daß Gott auch durch Jeſu Beyſpiel uns über moraliſche Wahrheiten habe belehren wollen; daß dieſes Beyſpiel ein fehlerfreyes Muſter der ſittlichen Vollkommenheit ſey, dem wir uns nachzubilden ſtreben ſollen. Denn

1) finden wir in der Lehre Jeſu und der Apoſtel mehrere Ausſprüche, die den Satz enthalten, Jeſus ſey der vollkommen Heilige; Jeſus ſelbſt erklärte ſich dafür; Joh. 8, 29. vrgl. auch Joh. 14, 9. (12, 45.)

Er konnte ſcheiden von der ſichtbaren Welt mit der entſchiedenſten Gewißheit, Joh. 17, 4. (vgl. 5.) — 19, 30. daß er das Werk ſeines Vaters vollkommen ausgeführt habe, den vollkommenſten Gehorſam gegen ſeinen Vater bewieſen habe, durch ſein Lehren und ſein ganzes Leben. Ebenſo beſchreiben ihn die Apoſtel als den, der von allen Sünden rein geweſen ſey, z. B. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. — 7, 26. — 1 Petr. 2, 22. — 1 Joh. 3, 5. Eben dieſer Satz wird auch vorausgeſezt in allen den Stellen, wo behauptet wird, Jeſus der Heilige ſey für ſeine Mitbrüder geſtorben.

Wenn Jeſus Matth. 26, 28. bey der Stiftung des Abendmahls im Angeſicht des furchtbarſten Todes erklärte, er leide und ſterbe für ſeine ſündhafte Brüder, ſo erklärte er eben damit ſeine vollkommenſte Unſchuld und Heiligkeit; und dieß enthalten auch die Ausſprüche der Apoſtel, 2 Cor. 5, 21. 1 Petr. 3, 18. — 2, 24. wo die nämliche Lehre vorkommt. Wir ſollen alſo Jeſu Beyſpiel als ein vollkommenes Vorbild für uns betrachten. Und wie konnte wohl der erhabene Grundſatz, den namentlich die chriſtliche Lehre feſtſtellt: wir ſollen ſtreben nach Aehnlichkeit mit Gott, verſtändlicher gemacht werden, als durch die Lebensgeſchichte deſſen, in welchem die Heiligkeit Gottes ſichtbar geworden iſt, — durch die Darſtellung des Sinnes und Lebens deſſen, der allein vollkommenes Ebenbild des unſichtbaren Gottes war und iſt? Ebendeßwegen wird auch

2) das Beyſpiel Jeſu im Neuen Teſtament ausdrücklich als ein Muſter der Nachahmung für uns, (als ein Vorbild) dargeſtellt, z. B. Phil. 2, 5. — 1 Joh. 2, 6. — 1 Petr. 2, 21. Eph. 5, 2. — vergl.

auch Röm. 8, 29. Jeſus fordert ſelbſt ſeine Schüler auf, ihm nachzufolgen, Joh. 15, 10. 12, 26. Auch in der Geſchichte Jeſu, inſofern er ein vollkommenes Vorbild für uns war, ſind unmittelbar moraliſche Belehrungen enthalten, und auch das war Abſicht der Erſcheinung Jeſu auf Erden, wenn gleich nicht die wichtigſte, in ihm (in ſeinem Leben) die moraliſche Aehnlichkeit mit Gott in ihrem höchſten Grad darzuſtellen, (eine vollkommene menſchliche Tugend unter drückenden Umſtänden durch ſein Leben anſchaulich zu machen).

Aber auch bey Jeſu Beyſpiel muß man, was ſein äußeres Leben betrifft, das Allgemeingültige ſondern vom Lokalen, Temporären und Individuellen. Seine äußerliche Handlungen ſollen von uns nur ſoweit nachgeahmt werden, als ſie nicht theils durch lokale und temporäre, theils durch individuelle Gründe beſtimmt waren. Jeſu außerordentliche Beſtimmung foderte manches, was nur er thun ſollte. In Rückſicht auf ſeine äußeren Handlungen iſt alſo auch eine Scheidung nöthig. —

Die allgemein gültigen unmittelbar moraliſchen Belehrungen, die Gott uns theils durch die Lehre Jeſu und ſeiner Apoſtel, theils durch die Geſchichte Jeſu gegeben hat, gehören zum Inhalt der chriſtlich-theologiſchen Moral, erſchöpfen ihn aber nicht. Auch die

1) b) mittelbar moraliſchen Belehrungen in der Lehre und Geſchichte Jeſu gehören dazu, inſofern ſie ſich auf das Moraliſche beziehen, und in dieſer Beziehung vorgeſtellt werden.

Solche Sätze ſind theoretiſche religiöſe Sätze, welche die Dogmatik erweist. Inſofern ſie an ſich betrachtet werden, und von der Beſtimmung und dem Beweis derſelben die Frage iſt, gehören ſie ausſchlieſſend für die Dogmatik. Aber es ſind darinn auch Beweggründe, — Verpflichtungs- und Aufmunterungs-Gründe zur Befolgung der Gebote Gottes und Jeſu enthalten. Inſofern gehören ſie weſentlich zum Inhalt der chriſtlichen Moral. Die Lehre Jeſu und der Apoſtel ſelbſt ſezt ſie in vielen Stellen in einen engen Zuſammenhang mit den unmittelbar moraliſchen Belehrungen. Auſſer dieſen unmittelbaren und mittelbar moraliſchen Sätzen gehören

2) zur chriſtlichen Moral auch alle diejenigen moraliſchen Sätze, die aus jenen durch eine richtige Folgerung abgeleitet werden. Es bedarf keines Beweiſes, daß jeder Satz, der aus einem wahren Satz durch einen richtigen Schluß abgeleitet wird, ſelbſt wahr ſey, und daß die Offenbarung Jeſu keineswegs den Zweck hat, den ächten Vernunftgebrauch auf irgend eine Art zu hindern. Wir ſollen alſo auch namentlich über die moraliſchen Belehrungen des Chriſtenthums nachdenken, und den Inhalt derſelben entwickeln. Sind nur die Sätze, die wir daraus herleiten, durch eine richtige Folgerung abgeleitet, ſo können ſie mit Recht zum Inhalt der chriſtlich-theologiſchen Moral gerechnet werden.

Dieſe Ableitung kann aber auf eine doppelte Art geſchehen, entweder blos vermittelſt des Vernunft-Gebrauchs, oder auch vermittelſt der im Alten Teſtament enthaltenen Lehre.

1) Vermittelſt des bloßen Vernunft-Gebrauchs. Dieß iſt der Fall:

a) dann, wenn alle Prämiſſen, die man zum Beweiſe eines Satzes braucht, ausdrücklich im N. T. ſelbſt vorkommen, dann bedarf es blos einer richtigen Folgerung aus dieſen Prämiſſen. Oder

b) kann ſich auch blos der Oberſatz im N. T. finden, und der Unterſatz ergänzt werden müſſen. Das kann durch irgend eine entſchiedene (evidente) Vernunft- oder Erfahrungs-Wahrheit geſchehen. Iſt dieß der Fall, ſo iſt auch der Schlußſatz als zum Inhalt der Moral gehörig zu betrachten. Nur müſſen von entſchiedenen Vernunft- und Erfahrungsſätzen ſolche unterſchieden werden, die nur zum Syſtem einer gewißen Schule oder irgend eines einzelnen Philoſophen gehören.

2) Vermittelſt des Gebrauchs des alten Teſtaments. Warum und unter welchen Bedingungen darf dieß geſchehen? Die altteſtamentliche Moral begreift unſtreitig eine groſſe Menge von Vorſchriften in ſich, die für Chriſten nicht verbindlich ſind. Dieß läßt ſich aus der Beſchaffenheit dieſer Vorſchriften ſelbſt wahrſcheinlich machen. Mehrere derſelben beziehen ſich offenbar auf die beſondere Lage des jüdiſchen Volks, auf die Beſchaffenheit des Clima's, auf den beſondern Zweck der jüdiſchen Verfaſſung ꝛc.

Aber überdieß verſichert uns das Neue Teſtament ausdrücklich, daß namentlich ſolche altteſtamentliche Vorſchriften, die auf die beſondere kirchliche und bürgerliche Verfaſſung der Juden ſich beziehen, nicht verbindlich ſeyen für Chriſten, und nach Gottes weiſem

Plan auch für die jüdiſche Nation nur für eine gewiſſe Zeit haben gelten ſollen, Gal. 3, 19. 24 f. — Col. 2, 16. Gal. 4, 10. — Hebr. 9, 10. — Apg. 15, 10. f. (vgl. Gal. 2, 6. 9.) da die moſaiſche Verfaſſung nur Vorbereitung für etwas Vollkommeneres ſeyn ſollte. Alle Vorſchriften von dieſer Art gehören alſo nicht zur chriſtlichen Moral.

Aber es finden ſich auch im Alten Teſtament mehrere Vorſchriften, die auch für Chriſten verbindlich ſind. Jeſus hat den Geiſt der altteſtamentlichen Moral bey der ſeinigen zum Grunde gelegt. Aus einer Vergleichung beyder läßt ſich leicht erweiſen, daß im A. T. manche Gebote enthalten ſeyen, die allgemein gültig ſind. Auch erklärten Jeſus und die Apoſtel die altteſtamentliche Lehre für eine von Gott herkommende. Allein es fragt ſich nun noch: unter welcher Bedingung können altteſtamentliche Ausſprüche zum Beweis, oder zur Beſtätigung eines Gebots in der chriſtlich-theologiſchen Moral gebraucht werden?

Es kommt dabey einzig darauf an, ob die Allgemeingültigkeit einer im A. Teſt. vorkommenden Vorſchrift unabhängig von allen denjenigen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, in welchen eben dieſelbe Vorſchrift enthalten iſt, oder aus welchen ſie gefolgert werden kann, ſich erweiſen läßt.

Und es finden ſich wirklich im A. T. ſolche Vorſchriften, deren Allgemeingültigkeit auf eine ſolche Art bewieſen werden kann.

Man kann in manchen Fällen aus der Art, wie

ein praktiſcher Satz im A. T. ausgeſprochen iſt, z. B. 1 Chron. 17, 30. Pſ. 33, 8. 96, 9. ꝛc., aus der Form der Darſtellung, oder aus dem Zuſammenhang deſſelben mit dem Grund, z. B. 5 B. Moſ. 6, 5. vgl. 4. — 3 B. Moſ. 18, 24 f. 20, 23. der ausdrücklich angegeben wird, oder vorausgeſezt werden muß, hinlänglich erweiſen, daß der Satz allgemeingültig ſey. Kann der Erweis ſo gegeben werden, ſo kann man auch vermittelſt des A. T. die Gültigkeit einer Vorſchrift für Chriſten erweiſen, oder beſtätigen.

Das Weſentliche des Geſagten iſt kurz: Daß auch diejenige Vorſchriften, die im A. T. vorkommen, göttlich ſeyen, folgt aus den Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel. Aber nur ſolche dürfen in die chriſtliche Moral übergetragen werden, deren Gültigkeit für Chriſten erweislich iſt; und nur dann, wenn man zu dieſem Beweis nicht irgend einen der Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel nöthig hat, die eben dieſelbe Vorſchrift enthalten, — nur dann kann eine altteſtamentliche Stelle, in welcher man dieſe Vorſchrift findet, zum Beweis oder zur Beſtätigung gebraucht werden, daß ſie auch für Chriſten verbindlich ſey. Daß auch in mancher anderer Hinſicht ein ſehr vortheilhafter Gebrauch von dem A. T. für die chriſtliche Moral gemacht werden könne, iſt nicht zu bezweifeln.

Beſtimmung des Begriffs der Form der chriſtlichen Moral.

§. 2.

Zum Weſentlichen der Form wird erfordert, daß der durch Jeſu Lehre und Geſchichte gegebene Stoff für die

Moral möglichſt vollſtändig benuzt werde, und dann daß alle diejenigen Sätze, die nicht aus der Dogmatik vorausgeſezt werden können, vermittelſt einer richtigen Auslegung und mit genauer Unterſcheidung des Allgemeingültigen und Nichtallgemeingültigen erwieſen werden, und daß die Gebote, welche die Moral enthält, im Zuſammenhang miteinander ſelbſt und mit den praktiſchen theoretiſchen Lehren des Chriſtenthums dargeſtellt, und zu einem logiſch geordneten Ganzen verbunden werden. Und wenn zu ihren Zwecken auch der apologetiſche gehört, ſo iſt auch Vergleichung mit der Vernunft-Moral, aber nur eine ſolche nothwendig, die auch ohne ſyſtematiſche Form im engern Sinn des Worts ſtatt findet.

1) Der erſte Satz iſt keines Beweiſes bedürftig. Es iſt von ſelbſt klar, daß die chriſtliche Moral den im N. T. enthaltenen Stoff möglichſt vollſtändig ſammeln muß, wenn ſie nicht bloße Fragmente liefern will.

2) Alle diejenige Sätze, welche die chriſtlich theologiſche Moral nicht aus der Dogmatik vorausſetzen kann, müſſen aus dem N. T. erwieſen werden. Der Inhalt der chriſtlichen Moral ſoll gerade ſo wie der der chriſtlichen Dogmatik, auf das göttliche Anſehen Jeſu gegründet werden; alſo iſt es abſolut nothwendig, daß der Beweis für jeden ihrer Sätze aus der Lehre Jeſu und der Apoſtel genommen, oder ein daraus genommener Beweis vorausgeſezt werde. Der exegetiſche Beweis kann aber nur bey den Sätzen vorausgeſezt werden, die man aus der Dogmatik entlehnt. Bey allen übrigen Sätzen muß der exegetiſche Beweis erſt gegeben werden. Dabey iſt folgendes zu bemer-

ken: Soll erwieſen werden, daß eine gewiße Vorſchrift ein zur Sittenlehre Jeſu und der Apoſtel gehöriges und auch für uns gültiges Gebot ſey, ſo muß dabey 1) wie überhaupt bey allen exegetiſchen Beweiſen eine richtige Auslegung zu Grund gelegt werden. 2) Man muß berechtiget ſeyn, anzunehmen, daß die Vorſchrift ein Gebot, nicht blos Rathſchlag ſey; und 3) daß ſie nicht blos zu den partikulargültigen, ſondern zu den allgemeingültigen Vorſchriften gehöre.

In Rückſicht auf die erſte Forderung kann alles als bekannt vorausgeſezt werden. In beſonderer Anwendung auf die Moral liegen in jener allgemeinen Regel namentlich folgende zwey beſondere: 1) Allegoriſche oder durch proverbiale Redensarten ausgedrückte Belehrungen dürfen nicht im eigentlichen Sinn genommen werden. So würde man z. B. Matth. 5, 29. 30. offenbar unrichtig erklären, wenn man das bildlich Ausgedrückte eigentlich nähme; wogegen auch der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden iſt, vgl. Col. 3, 5. 2) Unbeſtimmtere Vorſchriften müſſen nach Verhältniß der beſtimmtern und deutlichern erklärt werden; allgemein lautende mit einer Einſchränkung verſtanden werden, wenn der Zuſammenhang und Zweck dieß fordert. Beyſpiele davon im Folgenden; hier das Einzige — Luc. 14, 26. (Die Parallelſtelle Matth. 10, 37. beſtimmt das οὐ μισει τον πατερα näher in den Worten ο φιλων πατερα ὑπερ ἐμε; es iſt auch dem Sprachgebrauch gemäß, daß beyde Stellen daſſelbe bedeuten, μισειν heißt: weniger lieben, comparativ Röm. 9, 13. Alſo: Wer im Colliſionsfall

nicht ſelbſt die nächſten Verwandten weniger liebt als mich, iſt mein nicht werth.)

Soll ferner aus einem Ausſpruch Jeſu oder der Apoſtel erwieſen werden, daß eine gewiſſe Regel ein Gebot ſey, daß ſie zu dem moraliſchen Geſetz gehöre, welches Gott durch Jeſum bekannt machte: ſo muß man berechtigt ſeyn, anzunehmen, daß in dieſem Ausſpruch nicht ein bloßer Rathſchlag, ſondern ein Gebot enthalten ſey. Es entſteht alſo die Frage, ob man überhaupt auch Rathſchläge in den Belehrungen Jeſu und der Apoſtel finde, und wie man ein Gebot davon unterſcheiden, und richtig erkennen könne. Der Ausdruck: Rathſchlag kann in einem verſchiedenen Sinn genommen werden. Nach der Lehre der katholiſchen Kirche giebt es in einem eigenen Sinn *conſilia* evangelica. Nach dem Lehrbegriff dieſer Kirche iſt ein evangeliſcher Rathſchlag eine ſolche Vorſchrift, durch deren Nichtbefolgung man ſich nicht verſchuldet, durch deren Befolgung aber man ſich ein überflüßiges, auch andern mittheilbares Verdienſt erwirbt; — durch deren Befolgung man ſich zu einer höheren Stufe von Heiligkeit und Seligkeit erhebt, als man zu erſtreben verpflichtet iſt. Allein dieſe Idee iſt verwerflich ſchon im Allgemeinen, und auch in Beziehung auf die beſondere Anwendung, welche theils die katholiſche Kirche überhaupt, theils einzelne ihrer Theologen davon machen.

1) Dieſe Idee iſt unvereinbar mit dem Geiſte des Chriſtenthums und einer geſunden Vernunftmoral. Es wird vorausgeſezt, der Menſch könne mehr thun als er ſchuldig ſey, und ſich Verdienſte (im Ver:

hältniß gegen Gott) erwerben, die auf andere übertragbar ſeyen; nicht jeder Chriſt ſey verpflichtet, nach der höchſten Stufe von Heiligkeit und Seligkeit zu ringen, die für ihn erreichbar iſt. Ueberdieß

2) iſt die beſondere Anwendung unrichtig, wenn man auch nur bey dem ſtehen bleibt, was zum eigentlichen Lehrbegriff dieſer Kirche gehört. Als Gegenſtände eines Rathſchlags werden die Eheloſigkeit, die freywillige Armuth, und der klöſterliche Gehorſam betrachtet.

Allein alle dieſe ſogenannten Rathſchläge ſind ſo beſchaffen, daß ſie nicht einmal nach der Lehre des Chriſtenthums als allgemeine Rathſchläge, als Regeln, deren Befolgung allgemein erlaubt iſt, angeſehen werden können, und es finden ſich im N. T. keine beweiſende oder wahrſcheinliche Gründe, daß jene Vorſchriften, evangeliſche Rathſchläge (im Römiſch-katholiſchen Sinn) ſeyen. Verwerflich iſt der Römiſch-katholiſche Begriff. Aber daraus folgt noch nicht, daß ſich nicht ein Begriff von einem Rathſchlag denken laſſe, der in der Lehre eines göttlichen Geſandten realiſirt ſeyn könnte. Allerdings kann man den Begriff auch ſo beſtimmen, daß man nicht im Voraus annehmen muß, ein ſolcher Rathſchlag könne nicht im N. T. vorkommen. Man kann durch einen Rathſchlag eine ſolche Regel verſtehen, durch deren Nichtbefolgung man ſich nicht verſchuldet, und die entweder ein ſolches Mittel zu einem moraliſch-nothwendigen Zweck empfiehlt, das nicht ſelbſt auch moraliſch-nothwendig iſt, oder die ein moraliſch-nothwendiges Mittel zu einem Zweck angiebt, der zwar moraliſch

erlaubt, aber nicht nothwendig iſt. Ein Rathſchlag in dieſem Sinn könnte möglicherweiſe ſich in dem N. T. finden, wenn es gleich, in Hinſicht auf den Hauptzweck der Belehrungen Jeſu und der Apoſtel, im voraus ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel, wenn ſie auch Rathſchläge enthalten, nur ſehr wenige enthalten. Es entſteht alſo die Frage:

Wenn auch Rathſchläge in dem vorher angegebenen Sinn in dem N. T. vorkommen ſollten, wie kann man alle zur chriſtlichen Moral gehörige Gebote ſicher von Rathſchlägen unterſcheiden? Zu dieſer Unterſcheidung dienen folgende Criterien, ein negatives und auſſer dieſem auch noch poſitive.

1) Ein negatives: Man darf eine Vorſchrift, die in der Lehre Jeſu und der Apoſtel vorkommt, durchaus nicht als Rathſchlag anſehen, wenn man nicht aus der Art des Ausdrucks oder dem Zuſammenhang oder der Vergleichung mit andern Stellen beweiſen kann, ſie ſey kein Gebot.

2) Aber dieſes negative Criterium hat man nicht nöthig, wenn man die poſitiven vor Augen hat, die theils in der Art, wie eine Vorſchrift ausgeſprochen wird, theils im Inhalt und Grund der Vorſchrift liegen. Das erſte, die Art, wie eine Vorſchrift ausgedrückt wird, — beweißt, daß ſie ein Gebot ſey, wenn die Vorſchrift unzweydeutig als ein Gebot angekündigt wird, oder wenn ihre Befolgung als nothwendige Bedingung des göttlichen Wohlgefallens, oder der Theilnahme an dem Reich Gottes und Chriſti, an der Seligkeit der Bürger dieſes Reichs, oder ihre Ver=

letzung als etwas vorgeſtellt wird, das uns vor Gott ſtrafwürdig oder der Theilnahme an dem Reich Gottes und Chriſti, der Seligkeit in dieſem Reich unfähig mache.

Eine vollſtändige Induction könnte leicht beweiſen, daß man mit dieſen Criterien allein ſchon ausreiche. Hier einige Beyſpiele: Die zwey Fundamentalgebote der chriſtlichen Moral: liebe Gott; liebe den Nächſten, werden Matth. 22, 37 ff. ſo ausgedrückt, und in einem ſolchen Zuſammenhang dargeſtellt, daß man nicht zweifeln kann, ſie ſeyen nach dem Sinn Jeſu Gebote, nicht bloße Rathſchläge. Die Frage, welches unter den moſaiſchen Geboten das vorzüglichſte ſey, veranlaßte Jeſum zu ſeiner Aeußerung. Ueberdieß erklärt Jeſus, Matth. 22, 38—40. vgl. Marc. 12, 29—31. daß die Gebote: liebe Gott und deinen Nächſten, die vornehmſten ſeyen, von deren Befolgung die Erfüllung aller übrigen Gebote abhange, die zum moraliſchen Inhalt des Geſetzes und der Propheten gehören. Man müßte überall kein Gebot in der chriſtlichen Sittenlehre anerkennen, wenn man nicht jene Vorſchriften als Gebote anſehen wollte.

Man kann aber auch von einem andern Criterium, auch in Rückſicht auf dieſe Vorſchriften, Gebrauch machen. Eine Vorſchrift iſt Gebot, wenn die Befolgung derſelben als Bedingung des Wohlgefallens Gottes, der Gemeinſchaft mit Gott, oder der künftigen Seligkeit der Theilnahme am Reich Gottes vorgeſtellt wird. Auch vermittelſt dieſes Criteriums können die ebengenannten Gebote, aber auch andere — fundamentale und abgeleitete, allgemeinere und ſpeciellere Vorſchriften als

Gebote leicht erkannt, und von Rathſchlägen unterſchieden werden. — Liebe gegen Gott und den Nächſten erklärt Jeſus Luc. 10, 28. vgl. 27. für eine Bedingung der Seligkeit. — Verehrung Gottes und Jeſu Chriſti iſt, nach dem Ausſpruche Jeſu Joh. 17, 3. eine Bedingung des ewigen Lebens. — Jeder, der ſeinen Bruder haßt, macht ſich, nach 1 Joh. 3, 15. des ewigen Lebens verluſtig. vgl. 1 Joh. 4, 8. 20. Aber auch auf mehrere andere, theils allgemeinere, theils ſpeciellere, Gebote iſt das angegebene Criterium leicht anwendbar. vgl. z. B. Joh. 3, 3. — Matth. 5, 3. — 8—10. 20. vgl. 7, 24. ff. Matth. 15, 19. f. (vgl. Marc. 7, 21—23.) Luc. 18, 14. ꝛc. Röm. 1, 29. ff. Gal. 5, 19—21. 1 Cor. 6, 9. f. Eph. 5, 5. f. ꝛc. Wenn es ſich ferner erweiſen läßt, daß irgend ein ſpecieller unmittelbar praktiſcher Ausſpruch ſeinem Inhalt nach in einem allgemeinen Gebot oder überhaupt in einem Gebot gegründet ſey, ſo kann er nicht als Rathſchlag, ſondern muß als Gebot betrachtet werden. Dieß iſt ein zweytes poſitives Criterium. Was die Frage betrifft, ob irgend ein Ausſpruch Jeſu oder der Apoſtel einen Rathſchlag enthalte; ſo kann ſie bejaht werden. Aber es findet ſich doch, wie ich glaube, nur ein Beyſpiel von einer Vorſchrift im N. T., die man berechtigt iſt, als einen bloßen Rathſchlag anzuſehen. Ein Rathſchlag, aber nur ein particulärer und bedingter, findet ſich nämlich 1 Cor. 7, 8. 26. (vgl. v. 28.) *); daß auch 1 Tim. 5, 23. einen bloßen

---

*) Nicht als Gebot ſchreibt er das den Corinthiſchen Chriſten vor, was er v. 8. 26 f. empfiehlt, weil wohl auch unter denjenigen, die ohne morali-

Rathſchlag enthalte, iſt nicht hinlänglich erweisſlich. *)

Man muß aber auch bey der Ableitung der moraliſchen Gebote aus dem N. T. das Allgemeingül-

ſche Gefahr ſich der Ehe enthalten konnten, einzelne ſeyn konnten, für welche Ehloſigkeit nicht eine nothwendige Bedingung einer ſtandhaften Treue gegen das Chriſtenthum war, die Sicherſtellung vor gewiſſen Arten von Leiden aber (v. 28.), denen ſie nur durch Eheloſigkeit entgehen konnten, nicht zu den moraliſch-nothwendigen Zwecken gehörte.

*) Die Gedankenreihe des Apoſtels in Bezug auf v. 22 und 23. ſcheint dieſe zu ſeyn: Bleibe ferner, wie bisher, rein (in Abſicht auf Geſinnung und Handlungsart — vgl. 1 Joh. 3, 3.) untadelhaft (auch um mit deſto größerem Anſehen gegen Unwürdige, die ſich eindrängen wollen, ſtreng ſeyn zu können); aber ſetze nicht, aus übergroßer Achtung oder Nachgiebigkeit gegen diejenigen, die das Weſentliche der ἁγνεια in eine harte Behandlung des Körpers, namentlich auch in die Enthaltung von Wein, ſetzen, auch die zu ſtrenge Diät fort, die du bisher beobachteteſt, und die für deine Geſundheit nachtheilig iſt. Um ἁγνος zu ſeyn, haſt du eine ſolche Diät nicht nöthig; und der Nachtheil, den ſie für deine Geſundheit hat, ſoll dich beſtimmen, ſie aufzugeben, dich des Weins in Zukunft nicht mehr ganz zu enthalten. (Die Behauptung der Irrlehrer, daß man ſich des Weins ganz enthalten ſolle, hieng wahrſcheinlich mit ſehr verwerflichen Grundſätzen zuſammen, und kann auch an ſich, in der Form eines Gebots, das für Chriſten überhaupt gelten ſollte, nicht geduldet werden. Timotheus ſollte als Lehrer dieſem Irrthum widerſprechen).

tige von dem Nichtallgemeingültigen — vom Lokalen ꝛc. unterſcheiden; ebendeßwegen müſſen auch gewiße Criterien dieſer Scheidung feſtgeſtellt werden: Nöthig iſt dieſe Scheidung I) in Rückſicht auf gewiſſe ſpecielle, abgeleitete Vorſchriften; II) in Rückſicht auf den Gebrauch des Beyſpiels Jeſu, aber nur inwiefern es ſich auf äuſſere Handlungen (auf das äuſſere Leben) Jeſu bezieht.

1) Nur bey ſpeciellen, von andern abgeleiteten Vorſchriften kann ſich etwas Lokales, oder Temporäres oder Individuelles finden; ſie ſind Anwendungen gewiſſer allgemeingültiger Gebote auf gewiße Claſſen von Chriſten oder auf gewiße Individuen, die ſich in eigenen Umſtänden befinden; es ſind angewandte hypothetiſche Vorſchriften. Solche finden ſich in der Lehre Jeſu und der Apoſtel, weil ſie oft Anwendungen von allgemeinen Geboten auf ihre Zuhörer oder Leſer machten. Für dieſe Scheidung kann man gewiſſe Criterien feſtſetzen, durch welche allgemeingültige Vorſchriften ganz ſicher als ſolche erkannt werden können, aber auch Criterien, durch welche nichtallgemeingültige Vorſchriften als ſolche erkannt und von allgemeingültigen unterſchieden werden können.

1) Criterien, durch welche allgemeingültige Vorſchriften als ſolche erkannt werden, ſind:

a) Ein poſitives Merkmal der Allgemeingültigkeit liegt in der Art, wie ein moraliſcher Satz ausgeſprochen wird.

Einige Beyſpiele zur Erläuterung und Beſtätigung: Wenn z. B. ausgeſagt wird in einer Stelle, gewiſſe Geſinnungen oder Handlungsarten machen den

Menſchen überhaupt ſtrafwürdig vor Gott, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß Jeſus und die Apoſtel einen in Beziehung auf Menſchen überhaupt, alſo auch in Beziehung auf Chriſten überhaupt, gültigen Satz aufſtellen wollten. Ein Ausſpruch dieſer Art findet ſich z. B. Matth. 15, 19 f. und Marc. 7, 20—23. Das Gegentheil von dem, was nach dieſem Ausſpruch Jeſu den Menſchen verunreinigt, gehört unſtreitig zu dem, was nach der Lehre Jeſu für Menſchen oder Chriſten überhaupt Pflicht iſt. (vgl. ferner, Gal. 5, 19 ff.) Ebenſo augenſcheinlich iſt es, daß der Inhalt von Röm. 1, 29 ff. 25. 26. allgemeingültig iſt. Paulus ſpricht von ſolchen Geſinnungen und Handlungsarten, durch welche ſelbſt auch Heiden ſich vor Gott ſtrafwürdig machen; daraus ergiebt ſich, daß Paulus von Verlezung ſolcher Gebote ſpricht, die für Menſchen überhaupt, alſo auch für Chriſten überhaupt, verbindlich ſind, die zu dem Geſetz gehören, von welchem 2, 14. 15. die Rede iſt. Sehr fruchtbar iſt dieſer Abſchnitt; es läßt ſich daraus ein großer Theil der Pflichten der angewandten chriſtlichen Moral ableiten. vgl. ähnliche Stellen, Eph. 5, 6. Col. 3, 6. Wenn ferner die ſich verbreitende Herrſchaft gewiſſer Denk- und Handlungsarten als Zeichen ſehr ſchlimmer Zeiten geſchildert wird, ſo iſt offenbar von ſolchen Geſinnungen und Handlungsarten die Rede, die im Widerſpruch ſtehen mit Geboten, die für Chriſten überhaupt zu jeder Zeit gültig ſind, 2 Tim. 3, 2 ff. — Gebote von dieſer Art (für Chriſten überhaupt gültige) enthalten offenbar auch alle diejenigen Stellen, in welchen eine gewiſſe Geſinnung oder Handlungsart

als weſentlicher Charakter der Chriſten überhaupt, oder als allgemeine Bedingung der Theilnahme an der Seligkeit der Bürger des Reichs Gottes und Chriſti ꝛc. vorgeſtellt wird. Z. B. Gal. 5, 6. 1 Cor. 13, 8. 13. Joh. 17, 3. vgl. 20. vgl. auch Gal. 5, 22. (vgl. 19—21. Röm. 8, 9. 6—8.) Matth. 25, 35 ff. (Die lezte Stelle beweist, daß Jeſus von Chriſten von was immer für einer Nation und Zeitalter thätige brüderliche Liebe [thätige Liebe gegen ihre Mitchriſten] fordere.) vgl. auch 2 Theſſ. 1, 8. Man kann noch hinzuſetzen: Jeder moraliſche Ausſpruch Jeſu und der Apoſtel, der allgemein lautet, muß als ein ſolcher angeſehen werden, der nach der Abſicht Jeſu oder der Apoſtel für Chriſten überhaupt gelten ſoll, wenn nicht die Nothwendigkeit einer Beſchränkung deſſelben (auf Chriſten im erſten Zeitalter oder einen Theil derſelben) auf eine genügende Art erwieſen werden kann. (Z. B. 1 Cor. 6, 9 f. ꝛc.) Ein ſicheres Merkmal der Allgemeingültigkeit liegt alſo ſchon in der Art, wie eine Vorſchrift ausgedrückt wird. Schon nach dieſem Merkmal allein kann man, wenn nicht alle, doch gewiß die meiſten Vorſchriften der chriſtlichen Moral als allgemeingültige rechtfertigen.

Ein anderes poſitives Merkmal der Allgemeingültigkeit liegt

b) im Zuſammenhang der Vorſchrift, mit dem Grund, der angegeben iſt. Wenn nämlich der Satz, der als Grund angegeben iſt, auf Allgemeingültigkeit der Vorſchrift führt, (wenn dieſe aus jenem richtig gefolgert werden kann,) ſo iſt dieſe allgemein-

gültig. Hier einige Stellen als Beyſpiele: Matth. 6, 25. giebt Jeſus ſeinen Schülern die Vorſchrift: μη μεριμνατε. Aus dem Zuſammenhang und der Vergleichung mit ähnlichen Stellen läßt ſich ſchließen, daß nicht von einer vernünftigen, erlaubten oder pflichtmäſigen Sorge in Beziehung auf irrdiſche Bedürfniſſe, ſondern von ängſtlichen, (das Herz mehr oder minder zerſtreuenden) und die Gemüthsruhe uns raubenden irrdiſchen Sorgen, daß von ſolchen Sorgen die Rede iſt, die mit dem Vertrauen auf Gott nicht beſtehen können. Die Frage, ob dieſe Vorſchrift allgemeingültig ſey, beantwortet ſich ſchon aus den Gründen, die Jeſus dafür anführt. Aus dieſen erhellt, daß ſie nicht blos für Jeſu Apoſtel oder ſeine Schüler im erſten Zeitalter gültig ſey. Er führt (v. 26.) den Grund an: Sehet die Vögel unter dem Himmel an ꝛc. wie viel vorzüglicher ſeyd ihr als ſie? Dieſer Schluß gilt aber nicht blos für Jeſu erſte Schüler, ſondern überhaupt für Chriſten, für alle Verehrer Gottes überhaupt; denn alle Verehrer Gottes ſind weit vorzüglicher, als die vernunftloſen lebendigen Geſchöpfe — weit vorzüglicher, nicht nur als Menſchen, ſondern auch als Gottverehrende Menſchen, als ſolche Menſchen, die Gott als ihren Vater im engeren Sinn betrachten dürfen. Alle Verehrer Gottes (die eben darum auch ihre Pflichten gewiſſenhaft zu erfüllen ſich beſtreben) ſollen alſo auch glauben: Wenn Gott auch für vernunftloſe Geſchöpfe gütig ſorgt; wie vielmehr wird er für uns ſorgen? Eben daraus aber folgt, daß Verehrer Gottes überhaupt in Beziehung auf das Irrdiſche nicht ängſtlich ſorgen, nicht ſo ſorgen ſollen, als ob in Hinſicht auf

ihre Lebensbedürfniſſe alles nur von ihrer eigenen Thätigkeit abhienge, als ob ſie in (allen) den Fällen, in welchen ihre eigene Thätigkeit unzulänglich iſt, nichts zu hoffen hätten. Denn ſolche Sorgen ſind unvereinbar mit dem Vertrauen, welches ſie auf Gott ſetzen ſollen — unvereinbar mit dem Glauben, daß ſie Gegenſtände der gütigen und mächtigen Fürſorge des himmliſchen Vaters ſeyen. Aus dem, v. 26. angeführten Grund folgt alſo, daß die Vorſchrift: Μη μεριμνατε, — eine für Chriſten überhaupt, für Verehrer Gottes überhaupt geltende Vorſchrift ſey. Ja, ſie gilt in gewiſſer Hinſicht für alle Menſchen. (Darauf bezieht ſich auch Matth. 6, 11. eine für alle Chriſten gültige Bitte.) Auch die übrigen Gründe v. 27. 32. ſind von einer ſolchen Beſchaffenheit, daß ſie einestheils zur Befolgung jener Vorſchrift ermuntern, anderntheils auf Chriſten überhaupt anwendbar ſind.

Matth. 10, 31. Allerdings ſpricht hier Jeſus zunächſt zu ſeinen Apoſteln; aber der Grund, den Jeſus anführt, iſt auf Chriſten überhaupt anwendbar, und aus dieſem Grund folgt auch die Allgemeingültigkeit der Vorſchrift. (Gott ſorgt auch für die Sperlinge, und ihr ſeyd weit vorzüglicher als ſie; darum fürchtet euch nicht. Ohne ſeinen Willen vermögen auch eure mächtigſte Feinde nichts gegen euch; und er kann euch, wenn ſeine Abſichten es fordern, auch gegen die mächtigſte Feinde ſchützen. Fürchtet euch alſo nicht, als ob ihr der bloſſen Willkühr eurer Feinde preisgegeben würdet, als ob ihr nicht in allen Fällen Gegenſtände der Fürſorge eures gütigſten, weiſeſten und mächtigſten Vaters wäret ꝛc.)

Matth. 5, 44. Jeſu Schüler ſollen auch ihre Feinde lieben, für ſie bitten, ihnen wohlthun. Die Allgemeingültigkeit dieſer Vorſchrift läßt ſich auch aus dem Zuſammenhang mit dem Unmittelbar folgenden ſchlieſſen. Jeſus ſezt den Beweggrund hinzu: nur dann ſeyd ihr ächte Kinder des himmliſchen Vaters. Die Chriſten ſollen aber alle nach Aehnlichkeit mit Gott ſtreben (v. 48. vgl. Eph. 4, 24. 5, 1.) Für alle Chriſten gilt die Vorſchrift: Ihr ſollt Gott, namentlich auch in Abſicht auf Liebe, ähnlich werden. Eben darum ſoll auch ihre Menſchenliebe allgemein ſeyn — auch auf ihre Beleidiger und Feinde ſich ausdehnen. Denn Gott liebt Dankbare und Undankbare, Böſe und Gute: darum ſollen Chriſten auch ihre Feinde lieben.

Matth: 7, 7. giebt Jeſus die Vorſchrift: bittet, ſo wird euch gegeben ꝛc. Daß dieſe allgemeingültig ſey, läßt ſich ſchon aus dem Zuſammenhang mit dem unmittelbar folgenden Vers, beſonders aber aus dem Schluß, der in v. 9. 10. 11. enthalten iſt, folgern. Weitere hieher gehörige Stellen ſind: 1 Cor. 6, 13 ff. Eph. 4, 2. 3. vgl. 4—6. Col. 4, 1. 1 Tim. 2, 1. vgl. 4—6. 1 Tim. 6, 9. 10. 1 Joh. 5, 1. vgl. auch 1 Joh. 4, 19. 7. 11. 1 Petr. 1, 17. 1 Petr. 2, 11. 4, 10. ꝛc.

c) Wenn auch bey irgend einer Vorſchrift keines von den beyden angeführten Merkmalen anwendbar ſeyn ſollte, ſo würde eine ſolche Vorſchrift doch allgemein gültig ſeyn, wenn man ihre Allgemeingültigkeit aus irgend einem der höhern allgemeinen Grundſätze oder überhaupt aus irgend einem andern erweislich allgemeingültigen Gebot der chriſtlichen Sittenlehre z. B. aus dem erſten allgemeinen Gebot, du ſollſt Gott lie-

ben, oder aus der Vorſchrift, du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt, oder aus irgend einem practiſch-theoretiſchen Satz der chriſtlichen Lehre, (der Lehre von Gott, von Chriſto ꝛc.) vermittelſt eines allgemein-gültigen moraliſchen Grundſatzes, folgern kann. Daher kann man in der chriſtlichen Moral, wenn man will, in Beziehung auf die Frage von der Allgemeingültigkeit ſpecieller abgeleiteter Gebote, ſich darauf beſchränken, daß man beweist, die Allgemeingültigkeit derſelben folge aus einem allgemeinen moraliſchen Grundſatze, (oder aus einem practiſch-theoretiſchen Satz) der chriſtlichen Lehre, z. B. aus der Lehre von Gott, von Chriſto ꝛc. Daß und wiefern auch das Beyſpiel Jeſu zum Beweis oder zur Beſtätigung der Allgemeingültigkeit einer Vorſchrift gebraucht werden könne, wird in folgendem gezeigt werden. Dieſen Criterien kann man noch ein viertes beyfügen.

d) Wenn ſich kein wahrſcheinlicher poſitiver Grund denken läßt, warum eine gewiſſe Vorſchrift auf das erſte Zeitalter oder auf gewiſſe Chriſten in dieſem Zeitalter eingeſchränkt werden ſollte; ſo iſt man berechtigt, ſie als allgemeingültig zu betrachten. Iſt man auch nie genöthigt, von dieſem Criterium allein Gebrauch zu machen; ſo kann doch die Anwendung deſſelben zur Beſtätigung der Allgemeingültigkeit dienen. Aber eine richtige Anwendung deſſelben ſezt die Beantwortung der Frage voraus, durch welche Merkmale particular-gültige Vorſchriften als ſolche erkannt werden können. Schon deßwegen iſt eine Unterſuchung über dieſe Frage nicht überflüßig. Aber ſie iſt es auch in einer andern Hinſicht nicht — in Hinſicht auf den

Zweck nemlich, in jedem Fall ein particular-gültiges Gebot mit Zuverläßigkeit als ein ſolches zu erkennen. Zwar könnte es ſcheinen, für dieſen Zweck ſey das Criterium hinlänglich: Jede Vorſchrift, auf welche keines von den drey erſten der vorher angeführten Merkmalen der Allgemeingültigkeit anwendbar iſt, gehört zu den nichtallgemeingültigen: — Ein Criterium, welches als wahr angenommen werden muß, wenn jedem allgemeingültigen Gebot wenigſtens eines von jenen drey Merkmalen zukommt. Allein es kann in einzelnen Fällen etwas zweifelhaft ſeyn, ob einer Vorſchrift keines von dieſen Merkmalen zukomme — ob nicht etwa die Allgemeingültigkeit derſelben aus irgend einem höheren Grundſatz der chriſtlichen Lehre abgeleitet werden könne. Es iſt alſo auch, in Hinſicht auf den vorher angegebenen Zweck, nicht unnöthig, die Frage zu erörtern, von welchem andern oder von welchen andern Criterien, auſſer den vorherangeführten, man Gebrauch machen könne, um die particulargültige Gebote als ſolche zu erkennen.

Poſitive Criterien der nichtallgemeingültigen Vorſchriften.

Ich will zuerſt ein paar unächte Criterien dieſer Art angeben. Unrichtig würde man ſchließen, wenn man daraus, daß eine gewiſſe Vorſchrift, die man in den Belehrungen Jeſu oder der Apoſtel findet, nicht allgemein ausgedrückt iſt, ſchließen wollte, ſie ſey nur particulargültig; wenn man z. B. ſo ſchließen wollte: dieſe oder jene Vorſchrift iſt dem Ausdruck nach an die Apoſtel, oder an die erſten Leſer des 1 Br.

an die Cor. ꝛc. gerichtet, ſie war alſo nur für jene beſtimmt, nicht für Chriſten überhaupt. Dieſer Schluß iſt an ſich unrichtig; denn man iſt in keinem Fall berechtigt, ſo zu argumentiren: Dieſe oder jene Belehrung haben Jeſus und die Apoſtel zunächſt in Anwendung auf diejenigen, an die ihr Vortrag gerichtet war, ausgeſprochen; ſie ſoll alſo nach ihrer Abſicht nicht für Chriſten überhaupt gelten. Ueberdieß kann vermittelſt der vorher angegebenen Criterien der Allgemeingültigkeit leicht erwieſen werden, daß der bey weitem gröſte Theil der particularausgedrückten Vorſchriften, die man in den Reden Jeſu und in den Vorträgen der Apoſtel findet, zu denen gehöre, die nach dem Sinn Jeſu und der Apoſtel für Chriſten überhaupt verbindlich ſind.

Aber auch der Satz iſt unrichtig: Wenn ſich von einer Vorſchrift auch individuelle oder lokale und temporäre Gründe angeben (oder als wahrſcheinlich annehmen) laſſen, ſo iſt die Vorſchrift ſelbſt nicht für eine allgemeingültige, ſondern nur für eine particulargültige zu halten. Denn auch bey einer allgemeingültigen Vorſchrift können in Beziehung auf einzelne Perſonen oder Klaſſen zu dem allgemeinen Verpflichtungs-Grunde noch beſondere hinzukommen. Die Apoſtel Jeſu z. B. ſollten alle die Vorſchriften, die Jeſus ſeinen Schülern überhaupt gegeben hatte, auch noch aus dem beſondern Grund befolgen, weil ſie als ſeine Geſandte auch durch ihr eigenes Beyſpiel ſeine Lehre empfehlen, weil ſie auch in dieſer Hinſicht ein Licht der Welt ſeyn ſollten. Matth. 5, 14. 16. Würde es nun nicht ein ungereimter Schluß ſeyn: die Apo-

ſtel waren auch aus einem beſonderen Grund verpflichtet, zur Befolgung dieſer oder jener Vorſchrift; alſo war dieſe Vorſchrift für die Apoſtel allein beſtimmt?

Nicht weniger verwerflich wäre das Merkmal lokaler und temporärer Vorſchriften: Wenn irgend eine Vorſchrift für irgend eine bürgerliche Verfaſſung nicht ganz paßt oder derſelben widerſtreitet, ſo iſt ſie lokal oder temporär. Denn dieſe Behauptung erſcheint, bey einer näheren Betrachtung, als zerſtörend für die Moral und Moralität. Moral würde dann von dem ganz zufälligen Umſtand abhängen, ob ſie vereinbar ſey mit den bürgerlichen Verfaſſungen. Und könnten denn nicht in eine ſolche auch Anordnungen aufgenommen ſeyn, die mit der chriſtlichen und Vernunftmoral im Widerſpruch ſtünden?

Wir kommen jezt zu den ächten poſitiven Criterien der particulärgültigen Vorſchriften im N. Teſtament. Soll man berechtigt ſeyn anzunehmen, daß eine Vorſchrift eine individuelle oder lokale oder temporäre ſey; ſo muß nicht nur die Allgemeingültigkeit derſelben nicht erweislich ſeyn, (alſo nicht erweislich ſeyn, daß irgend eines der poſitiven Criterien der Allgemeingültigkeit auf ſie anwendbar ſey,) ſondern auch dargethan werden können, die Vorſchrift ſey ſo beſchaffen, daß ein gewiſſer individueller oder lokaler oder temporärer Umſtand als nothwendige Bedingung ihrer Gültigkeit vorausgeſezt werde. Auf welche Art kann nun dieſer Beweis in Beziehung auf einzelne Vorſchriften geführt werden? Er kann

1) in gewiſſen Fällen aus dem Inhalt einer Vorſchrift ſelbſt genommen werden. Dieß iſt der Fall,

wenn die Möglichkeit ihrer Befolgung einen Umſtand vorausſezt, der (nur) bey den erſten Chriſten oder einer gewiſſen Claſſe derſelben oder bey einzelnen Chriſten im erſten Zeitalter ſtatt fand, aber bey uns nicht. Es iſt klar, daß eine ſolche Vorſchrift nicht zu denen gehören kann, die zu jeder Zeit von Chriſten befolgt werden ſollen; z. B. 1 Cor. 14, 27. 28. giebt Paulus eine Vorſchrift, die ſich auf diejenigen bezieht, welche die auſſerordentliche Sprachengabe beſaſſen. Dieſe Vorſchrift ſezt das Daſeyn einer auſſerordentlichen (wundervollen) Geiſtesgabe voraus, durch welche ſich einige Chriſten im erſten Zeitalter des Chriſtenthums von andern in eben dieſem Zeitalter und in den folgenden unterſchieden, — und muß daher zu den temporären und lokalen gerechnet werden. Beyſpiele von ſolchen Vorſchriften findet man auch unter denjenigen, die Jeſus einzelnen Perſonen, namentlich ſeinen Apoſteln gab. Bey manchen fällt es ſogleich in die Augen, daß ihre Befolgung einen Umſtand vorausſezt, der gewiſſen Schülern Jeſu eigen war, oder nur in dem Zeitalter der erſten Schüler Jeſu ſtatt fand. Z. B. Matth. 10, 8. 4, 19. 9. 9. 19. 21. (ἀκολουϑει μοι, wenn nämlich dieſe Worte im engſten Sinn genommen werden, in welchem ſie wohl auch in jenen Stellen zu nehmen ſind) — Eben ſo Matth. 8, 22. ꝛc. — ferner 1 Cor. 5, 13. 2 Cor. 2, 7 f. ꝛc. Es giebt aber auch

2) Vorſchriften, bey welchen die Möglichkeit ihrer Befolgung nicht gerade einen lokalen, oder temporären oder individuellen Umſtand vorausſezt, bey denen aber doch hinlänglich erweislich iſt, daß ſie zu

den particulargültigen gehören. Dieß iſt der Fall, wenn entweder aus dem Zuſammenhang, oder der Stelle, in welcher eine gewiſſe Vorſchrift vorkommt, oder aus dem Verhältniß einer Vorſchrift zu andern Belehrungen Jeſu und der Apoſtel, oder auch, aus beydem zugleich geſchloſſen werden kann, daß ein gewiſſer lokaler, oder temporärer, oder individueller Umſtand eine nothwendige Bedingung der Gültigkeit der Vorſchrift ſey. Bey dieſem Beweiſe kann man in manchen Fällen auch andere hiſtoriſche Daten benutzen.

a) So iſt z. B. die particulare Gültigkeit der Vorſchrift, die Paulus 1 Cor. 11, 10. (vgl. 5.) gibt, — der Vorſchrift: Die chriſtliche Frauen in Corinth ſollen nicht unverſchleyert in den religiöſen Verſammlungen der Chriſten erſcheinen, ſchon aus dem Zuſammenhang erweislich. Der Zuſammenhang des 10ten Verſes nämlich mit den vorhergehenden, beſonders dem 3ten und 7ten, deutet klar darauf hin, daß bey jener Vorſchrift ein gewiſſer temporärer Umſtand als Bedingung ihrer Gültigkeit vorausgeſezt werde. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung läßt ſich v. 10. aus dem allgemeinen Grund v. 7. (vgl. v. 3.) ableiten, und ein klarer Zuſammenhang zwiſchen v. 10. und den vorhergehenden denken. Der Grundſatz, von dem Paulus ausgeht, iſt: die chriſtlichen Frauen ſollen ihre Pflichten gegen ihre Ehemänner und die Rechte derſelben thätig anerkennen. Und daraus folgt die in v. 10. enthaltene Vorſchrift nur bey der Vorausſetzung, daß die Nichtverſchleyerung der chriſtlichen Frauen bey dem öffentlichen Gottesdienſt damals von

mehreren, wenigſtens von den Juden, als Zeichen von Mangel an Sittſamkeit überhaupt, und beſonders von Verkennung ihrer Pflichten gegen ihre Ehegatten angeſehen worden wäre (oder angeſehen wurde). Dieſer Umſtand wird alſo ohne Zweifel bey v. 10. (wo die Worte: *δια τουτο*, auf das vorhergehende hinweiſen) vorausgeſezt. In den Worten: *δια τους ἀγγελους*, aber liegt wohl der Gedanke: Geſezt auch, die Ablegung des Schleyers erregte bey den Chriſten keinen Verdacht gegen die chriſtlichen Frauen: ſo würde doch bey den nichtchriſtlichen Ausſpähern, die eure religiöſe Verſammlungen beſuchen, dadurch der für die Ehre des Chriſtenthums nachtheilige Verdacht erregt werden, als ob die chriſtlichen Frauen die Rechte ihrer Ehemänner verkennen, ihre Pflichten gegen dieſe gering achten, und überhaupt Sittſamkeit und Beſcheidenheit vernachläßigen.

b) In andern Fällen läßt ſich aus der Vergleichung einer Vorſchrift mit andern moraliſchen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, aus ihrem Verhältniß gegen die höchſten Grundſätze der Sittenlehre Jeſu oder gegen gewiſſe ſpecielle, aber allgemeingültige Belehrungen Jeſu und der Apoſtel erweiſen, daß eine Vorſchrift nur temporäre ꝛc., — nicht allgemeine Gültigkeit habe. Daß z. B. die Vorſchrift Apg. 15, 20. 29., aber nur inſofern ſie ſich auf den Genuß des Götzenopfer-Fleiſches, des Erſtickten und des Bluts bezieht, eine nichtallgemeingültige, eine nur temporäre Vorſchrift ſey, lehrt die Vergleichung mit andern Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel. Schon Jeſus ſelbſt hatte Matth. 15, 11. Marc. 7, 15. 18. erklärt,

Speiſen an ſich betrachtet, verunreinigen den Menſchen nicht moraliſch. Und wie nachdrücklich erklärt 1 Tim. 4, 4. Röm. 14, 14. 1 Cor. 10, 25—27. Paulus, der ſelbſt auch zur Abfaſſung des Schluſſes Apg. 15. beytrug, daß es keine Art von an ſich unreinen Speiſen für Chriſten gebe! Vergleicht man damit noch andere hiſtoriſche Data; denkt man an den Umſtand, daß die Vereinigung der Heidenchriſten mit den Judenchriſten damals noch ihre eigenen Schwierigkeiten hatte, und daß für dieſe nichts anſtößiger war, als wenn jene ſelbſt ſolche Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes nicht beobachteten, die auch für Fremde (3 B. Moſ. 17, 10. 12 f.) gelten ſollten, oder deren Uebertretung von ihnen für Theilnahme an der Idololatrie (vgl. 2 B. Moſ. 34, 14. 15.) gehalten wurde, ſo kann man nicht zweifeln, jene Vorſchrift ſollte nur eine gewiſſe Zeit befolgt werden. Daß der Hauptgrund derſelben in dem ſo eben erwähnten temporären Umſtand liege, davon enthält auch Apg. 15, 21. vgl. v. 20. eine Andeutung. Eben dieſelbe Vorſchrift mochte aber wohl auch zugleich den Zweck haben, den Heidenchriſten manche Veranlaſſungen zum Rückfall in die Abgötterey abzuſchneiden. *) Was das Verbot der πορνεια betrifft, das in eben derſelben Stelle (Apg. 15, 21. 29.) vorkommt; ſo gehört dieſes freylich unläugbar zu den für alle Chriſten überhaupt gültigen, wenn, was wohl das wahrſcheinlichſte iſt, πορνεια die gewöhnliche Bedeutung hat. Der Grund aber, warum

*) Vgl. Heß Geſchichte der Apoſtel I. B. 3te Aufl. S. 373 ff., beſonders S. 376. Anm. o) p) q) und S. 381 f.

dieſes Verbot mit den übrigen verbunden wird, iſt wohl der, weil πορνεια, vorzüglich die mit dem Götzendienſt zuſammenhängende, auf welche hier wohl zunächſt Rückſicht genommen wird, von den Heiden eben ſowohl als das übrige, was in eben derſelben Stelle genannt wird, zu den αδιαφορα gerechnet wurde.

Noch ein anderes Beyſpiel: Matth. 19, 21. gab Jeſus einem reichen Jüngling die Vorſchrift, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, und Luc. 12, 33. wird dieſe Vorſchrift auf mehrere ausgedehnt. Iſt nun dieß eine allgemeingültige, oder nur eine für die erſten Chriſten, oder eine gewiſſe Claſſe derſelben gültige Vorſchrift? Schon aus der Vergleichung mit andern Stellen des N. Teſt. kann man ſicher folgern, daß dieſe Vorſchrift, im eigentlichen Sinn genommen, zu denen gehöre, die nach Jeſu Abſicht nicht einmal für alle Chriſten im erſten Zeitalter, ſondern nur für eine gewiſſe Claſſe derſelben gelten ſollte. Petrus z. B., der ſelbſt Zuhörer dieſer Rede war, erklärte gegen Ananias, Apg. 5, 4., es ſey ihm freygeſtanden, ob er ſeinen Acker verkaufen wolle oder nicht, und ob er den Erlös zur gemeinſchaftlichen Kaſſe beytragen wolle oder nicht. Paulus giebt den reichen Chriſten in Epheſus 1 Tim. 6, 17 ff. nicht die Vorſchrift, ſie ſollen ihre Güter verkaufen, ſondern nur, ſie ſollen ihren Reichthum dazu anwenden, in einem reichen Maas wohlthätig gegen andere zu ſeyn. Eben ſo fordert er 2 Cor. 8. 9. nur das von den reichen Chriſten in Achaja, daß ſie zur Unterſtützung ihrer armen Mitchriſten (namentlich in Paläſtina) beytragen. (Uebrigens iſt noch die Frage

übrig, ob es wirklich hinlänglich erweislich ſey, daß die Worte, verkaufe was du haſt, im buchſtäblichen Sinn genommen werden müſſen, ob ſie nicht blos eine für alle Chriſten gültige Wahrheit enthalten, die man in mehreren andern Stellen findet.) Im Ausſpruch Jeſu bey Matth. 9, 21. deutet auch der Zuſammenhang darauf hin, daß die Vorſchrift, von welcher die Frage iſt, nicht zu den allgemeingültigen gehöre. Denn Jeſus gab dem Jüngling auch die Vorſchrift, ακολȣϑει μοι nicht blos in dem Sinn: folge meinem Beyſpiel, ſondern im engern Sinn, ſey ein beſtändiger Geſellſchafter von mir, Zuhörer meiner Reden, Zuſchauer meiner Thaten, um Verkündiger meiner Lehre und Geſchichte zu werden. Jeſus wollte den Jüngling in den engeren Kreis ſeiner Apoſtel aufnehmen, aber eben deßwegen ſollte er auch dem Beſitz ſeines Reichthums entſagen ꝛc. (Ob eine nicht allgemeingültige Vorſchrift zu den individuellen, temporären oder lokalen gehöre, iſt eine Frage, die für die chriſtliche theologiſche Moral von keiner großen Erheblichkeit iſt. Dieß muß beurtheilt werden, theils aus dem Zuſammenhang und Inhalt der Vorſchrift, theils aus der Vergleichung mit andern und aus andern hiſtoriſchen Datis.)

Der exegetiſche Beweis in Anſehung der, in Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel enthaltenen, Gebote der chriſtlichen Moral muß ſo geführt werden, daß man das Allgemeingültige vom nicht Allgemeingültigen unterſcheidet. Aber auch die particulargültigen Vorſchriften können für die chriſtliche Moral benuzt werden, wenn man den allgemeingültigen moraliſchen,

dabey zu Grunde liegenden, Satz finden kann. Kann man ihn finden, ſo gehört er ſelbſt zum Stoff der chriſtlich-theologiſchen Moral. Z. B. 1 Cor. 11, 10. liegt augenſcheinlich zunächſt der allgemeingültige Satz zu Grund, man ſoll beym öffentlichen Gottesdienſt in Abſicht auf das Aeuſſere alles das ſorgfältig vermeiden, was für ein Zeichen der Vernachläßigung moraliſcher Vorſchriften gehalten wird. *)

II) Was den Gebrauch des Beyſpiels Jeſu in der chriſtlich-theologiſchen Moral betrifft; ſo iſt auch bey dieſem eine Scheidung des Allgemein-moraliſchen von dem Lokalen, Temporären und Individuellen nöthig, nicht in Beziehung auf die Geſinnung Jeſu, aber in Beziehung auf ſein äuſſeres Leben. Nicht in Beziehung auf die Geſinnung Jeſu. Denn die ganze Geſinnung Jeſu iſt Muſter der Nachahmung für uns; jeder einzelne Zug ſeines heiligen Charakters und die ſchöne Harmonie aller einzelnen Tugenden bey ihm iſt Muſter für uns. Deßwegen ſtellt das N. T. auch das einemal die ganze Geſinnung Jeſu, das anderemal eine einzelne Tugend deſſelben als Vorbild für uns auf. Phil. 2, 5. Joh. 15, 10. Eph. 5, 2. 1 Petr. 2, 21. f. ꝛc. Nur in Beziehung auf äuſſere Handlungen Jeſu muß abgeſondert werden das Allgemeinmoraliſche vom Nichtallgemeinmoraliſchen, das was Muſter zur Nachahmung auch für uns iſt, von dem was es nicht iſt. Allerdings waren alle äußerliche Hand-

*) Erläutert kann die obige Bemerkung auch werden in Beziehung auf Apg. 15, 29. (vgl. 1 Cor. 10, 23. 32.) Matth. 19, 21. (Luc. 12, 33.) 1 Cor. 14, 27. ff. (vgl. v. 26. 33. 40.).

lungen Jeſu, weil er der Heilige war, vollkommen gute, in allen Hinſichten mit dem göttlichen Willen übereinſtimmende, Handlungen; (alle waren Offenbarungen eines innern göttlichen Lebens, alle Ausdruck eines heiligen Charakters.) Aber daraus folgt nicht, daß alle äuſſere Handlungen Jeſu nach allen ihren Beſtimmungen auch als Vorbild für uns angeſehen werden dürfen. Es fällt ſchon bey dem erſten Blick auf gewiſſe äuſſerliche Thaten Jeſu in die Augen, daß ſie in gewiſſen Hinſichten nicht dazu geeignet ſind, Gegenſtand der Nachahmung für Chriſten überhaupt zu ſeyn. Es kommt darauf an, daß man dabey unterſcheide das Lokale, Temporäre und Individuelle vom Allgemeinmoraliſchen, von dem, was auch wir als Beyſpiel betrachten ſollen. Abgeſondert muß werden bey Jeſu äußern Handlungen:

1) das Lokale und Temporäre. Jeſus richtete ſich in Abſicht auf gleichgültige Dinge nach der Sitte ſeiner Zeit und ſeines Landes, z. B. in Abſicht auf Kleidung. Wir würden aber dem Grundſatz, den Jeſus bey ſolchen Handlungen befolgte, entgegenhandeln, wenn wir in unſerer Lage in gleichgültigen Dingen uns nach dem beſtimmen wollten, was zu Jeſu Zeit in Paläſtina Sitte war. Wir handeln übereinſtimmend mit jenem Grundſatz, wenn wir bey gleichgültigen Dingen uns nach dem richten, was in unſerem Kreis der konventionelle Wohlſtand fordert. Abgeſondert muß werden bey äuſſeren Handlungen Jeſu

2) das Individuelle. Zu dieſem gehört:

a) das, was ſich und inwiefern es ſich unmittelbar auf den eigenthümlichen Auftrag bezog, den Je-

ſus von ſeinem Vater erhalten hatte, und was und inwiefern es ſich auf die beſonderen Vorrechte gründe-te, die er als der höchſte göttliche Geſandte, die er als Sohn Gottes beſaß. Zu ſeinem eigenthümlichen, von ſeinem Vater ihm aufgetragenen, Beruf gehörte die Verwaltung ſeines öffentlichen Lehramts in Paläſti-na. — Durch ſeine Lehre und durch ſeine Wunder ſoll-te er ſeinen Vater verherrlichen. — Zu ſeiner eigen-thümlichen Beſtimmung gehörte ſeine freywillige Hin-gebung in den Tod für ſeine Brüder in dem von ſei-nem Vater beſtimmten Zeitpunct. Inwiefern nun dieſer Tod Jeſu, inwiefern die Geſchäfte ſeines öffent-lichen Lehramts ihren Grund hatten in der Eigen-thümlichkeit ſeines Berufs, inſofern können ſie augenſcheinlich nicht zu dem gehören, was Muſter für ſeine Schüler, was Muſter auch für uns ſeyn ſoll. Ebenſowenig ſolche Handlungen, die Jeſus nur dar-um verrichten konnte oder zu verrichten berechtigt war, weil er Sohn Gottes war. Eben dieß gilt auch

b) von allem dem in ſeinem äuſſern Leben, was als Mittel zur Ausführung ſeines beſondern Zwecks diente, und inſofern es dazu diente; z. B. ſeine frey-willige Armuth hieng zuſammen mit dem Zweck ſeines auſſerordentlichen Lehramts, theils überhaupt betrach-tet, theils in Beziehung auf die damaligen Umgebun-gen.*) Durch ſeine freywillige Armuth ſollte er z. B. erweiſen die Uneigennüzigkeit ſeiner Abſichten, und in-ſofern auch zur Beſtätigung der Wahrheit ſeiner Lehre beytragen.

*) vergl. Töllners theologiſche Unterſuchungen I. B. II. St. S. 296 f.

Jeſus ſollte die Tugend der Genügſamkeit, und der Gedult bey dem Mangel an zeitlichen Gütern, die er von ſeinen Schülern forderte, auch durch ſein Beyſpiel empfehlen; und auch in dieſer Hinſicht war ſeine Armuth ſehr zweckmäßig. Ueberdieß ſollte er auch durch ſeine Armuth dem unter den Juden herrſchenden Wahn entgegenwürken, Reiche ſeyen Gott wohlgefälliger als Arme; Reichthum ſey Merkmal eines beſonderen Wohlgefallens Gottes; auch ſollte er dadurch den irdiſchen Hoffnungen und Wünſchen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen in Beziehung auf das Reich des Meſſias entgegenwirken. vgl. Matth. 8, 19. 20. *) Seine freywillige Armuth hieng aber auch mit ſeiner Beſtimmung zuſammen, das Menſchengeſchlecht zu erlöſen. Paulus ſagt 2 Cor. 8, 9.: Er, der reich hätte ſeyn können, iſt um unſererwillen arm geworden ꝛc. Wenn man auch πτωχεια in einem weitern Sinn nimmt, ſo iſt man doch berechtigt anzunehmen, daß auch die freywillige Armuth Jeſu zu dem gehörte, wodurch wir reich werden ſollen, zu dem, wovon hier die Rede iſt — zu den Beſchwerden gehörte, die er als Erlöſer der Menſchen tragen ſollte.

Abzuſondern iſt auch das, was, blos als Mittel, auf Jeſu eigenthümliche Beſtimmung ſich bezog;

c) endlich das, was lokal oder temporär und zugleich individuell war.

Ein Beyſpiel einer ſolchen Handlung Jeſu findet

---

*) Ebendarum wollten viele nicht ſeine Schüler werden oder bleiben, weil er ihre irrdiſche Neigungen nicht befriedigte; aber auch dadurch kündigte er ſich als den wahren Meſſias an.

man Joh. 13, 1. ff., und die Belehrung, die Jeſus über dieſe Handlung gab, iſt zugleich Belehrung, wie ſolche Handlungen Jeſu überhaupt angeſehen werden ſollen. Jeſus waſcht ſeinen Schülern die Füße, um ihnen ein Beyſpiel zu geben. Dieſe Handlung hatte nun einerſeits etwas Lokales und Temporäres, inſofern das Fußwaſchen damals in Paläſtina etwas gewöhnliches war; andererſeits etwas Individuelles, inſofern Jeſus dabey den beſondern Zweck hatte, eine gewiſſe Belehrung kurz vor ſeinem Tode durch eine ſymboliſche Handlung dem Gemüth ſeiner Jünger recht tief einzuprägen; die Belehrung, die er Matth. 20, 28. ſo ausgedrückt hatte: der über alle andere ſehr weit erhabene Menſch, der Meſſias, iſt in die Welt gekommen, nicht um ſich dienen zu laſſen, ſondern um andern zu dienen, vgl. Luc. 22, 27.; zugleich aber auch die moraliſche Belehrung, daß ſeine Schüler in Zukunft einander mit Beſcheidenheit und in Liebe dienen, nicht darnach ſtreben ſollen, ſich über einander zu erheben, daß ſie durch Demuth und Liebe aufs innigſte miteinander vereinigt werden ſollen, alle belebt von Einem Geiſte. In welchem Zeitpunkt konnte wohl eine ſolche Belehrung einen tieferen Eindruck auf das Gemüth ſeiner Schüler machen, als gerade im Zeitpunkt ſeiner Trennung von ihnen? Und wie konnte eine lebhaftere Vorſtellung davon bey ihnen hervorgebracht werden, als durch eine, darauf ſich beziehende, einfache, aber bedeutungsvolle ſymboliſche Handlung?

Sondert man nun das Lokale, Temporäre und Individuelle in Abſicht auf Jeſu äuſſere Handlungen

ab, ſo bleibt das Allgemeinmoraliſche übrig. Eben daraus folgt aber auch, daß alle äuſſerliche Handlungen Jeſu allerdings etwas enthalten, was als Vorbild für Chriſten überhaupt betrachtet werden ſoll. vgl. 1 Joh. 2, 6. Auch bey denjenigen Handlungen Jeſu, die in Abſicht auf gewiſſe lokale, temporäre und individuelle Beſtimmungen nicht nachgeahmt werden ſollen oder können, findet ſich jederzeit ein gewiſſer allgemeingültiger Grundſatz, aus welchem ſie hervorgiengen; oder jede der äuſſern Handlungen Jeſu gehört zu einer Gattung von Handlungen, die auch von Chriſten überhaupt verrichtet werden ſollen.*) Wenige Beyſpiele mögen jene Bemerkung erläutern und beſtätigen. Jeſu freywilliger Tod gehört in Abſicht auf ſeine individuelle Zwecke nicht zu dem, was Chriſten nachahmen können; aber in einer andern Hinſicht findet ſich im lezten Leiden und in dem Tod Jeſu allerdings etwas, was Vorbild für alle Chriſten ſeyn ſoll, die Geſinnung, die ſich darin ausdrückt, die Grundſätze, die Jeſus dabey befolgte. Freywillig übernahm Jeſus ſolche Leiden, und einen ſolchen Tod, aus Liebe und Gehorſam gegen ſeinen Vater, aus Liebe gegen ſeine Brüder. So ſollen auch wir das Härteſte zu dulden bereitwillig ſeyn aus Liebe gegen Gott und unſere Brüder. Mit der ſtandhafteſten Gedult und Sanftmuth, und mit einem unerſchütterlichen Vertrauen auf ſeinen Vater ertrug Jeſus das bitterſte und peinvollſte Leiden. Mit eben dieſem Sinn ſollen wir dulden, was wir nach Gottes Willen zu dulden haben. In

*) Ausführlich hat dieß Keil de exemplo Christi recte imitando Leipzig 1792. gezeigt.

dieſen Hinſichten wird 1 Petr. 2, 21. ff. 1 Joh. 3, 16. Eph. 5, 2. das Leiden und der Tod Jeſu als Beyſpiel für uns vorgeſtellt.

Die wundervollen Thaten Jeſu können in Abſicht auf ihre wundervolle Beſchaffenheit kein Gegenſtand der Nachahmung ſeyn. Aber es liegt darin doch etwas, das für uns Beyſpiel zur Nachahmung iſt. Jeſus befolgte gewiſſe Grundſätze dabey, die auch wir befolgen ſollen. Er befolgte genau den Grundſatz, die in ihm wohnende göttliche Wunderkraft nur auf eine dem Willen Gottes vollkommen angemeſſene Art und nur unter ſolchen Umſtänden zu gebrauchen, in welchen die Aeuſſerung derſelben Gottes Abſichten entſprach. Nicht um leeres Staunen zu erregen, nicht um bloſſe Neugierde zu befriedigen, (vgl. Matth. 4, 7. vgl. v. 5. 6.) nicht um ſich Ehre bey Menſchen zu verſchaffen, that er Wunder. Er hielt ſeine Wunderkraft zurück, wo die Verrichtung eines Wunders den Zwecken Gottes nicht angemeſſen geweſen wäre. Er verbot auch bisweilen Bekanntmachung ſeiner Wunder, wenn er wußte, daß dadurch nur irdiſche meſſianiſche Hoffnungen erregt werden würden, oder daß das Bekanntmachen für andere nur Veranlaſſung zu Läſterungen ſeiner Lehre und Wunderkraft ſeyn würde. Es offenbarte ſich ferner in ſeinen Wundern ebenſowohl eine göttliche Liebe, als eine göttliche Macht. Und in dieſen Hinſichten hat Jeſus auch durch ſeine wundervollen Handlungen uns ein Beyſpiel gegeben. Freylich beſitzen wir keine Kraft zur Hervorbringung von Wundern; aber doch gewiſſe Kräfte zu wirken auſſer uns. In Abſicht auf dieſe ſollen wir uns ebenſo wie Jeſus ver-

halten: wir ſollen vor allen, beſonders von ausgezeichneten Kräften, die wir haben, immer nur einen ſolchen Gebrauch machen, wie Jeſus; ſie nicht gebrauchen, um zu glänzen und Aufſehen zu machen; wir ſollen dabey uns einzig den Zweck vorſetzen, die Abſichten deſſen zu realiſiren, dem wir dieſe Kräfte verdanken. Beſonders ſollen wir, nach dem Beyſpiel Jeſu, durch die Anwendung unſerer Kräfte, Liebe gegen unſere Mitmenſchen beweiſen, und ihnen mit reinem Herzen dienen.

Jeſus übernahm freywillige Armuth. Auch darin liegt etwas Allgemeinmoraliſches. Die freywillige Armuth ſoll allerdings nicht gerade Muſter der Nachahmung für uns ſeyn; aber auch wir ſollen den allgemeinen Grundſatz zu dem unſrigen machen, der bey der freywilligen Armuth Jeſu zum Grund lag. Auch wir ſollen entſchloſſen ſeyn, alle Entſagungen uns gefallen zu laſſen, die unſer Beruf in der gegenwärtigen Welt fordert, ohne welche die Pflichten deſſelben nicht erfüllt werden könnten. — Auch in den lokalen temporären und individuellen Handlungen Jeſu liegt alſo etwas Allgemeinmoraliſches.

3) Alle Gebote der chriſtlich-theologiſchen Moral müſſen ferner in ihrem Zuſammenhang mit einander ſelbſt und mit den praktiſch-theoretiſchen Lehren des Chriſtenthums dargeſtellt werden.

Die Gebote, welche die chriſtliche Sittenlehre enthält, ſtehen

1) miteinander ſelbſt in Verbindung; und dieſer Zuſammenhang muß ſo vollſtändig als möglich dargelegt werden. Im Zuſammenhang ſtehen

a) die ſpeciellen mit den allgemeinen Geboten, die abgeleiteten mit den Fundamental-Geboten. Es muß alſo bemerkt werden, wie ſie abgeleitet werden können.

b) Die ſpecielle miteinander ſelbſt: der Zuſammenhang iſt bald näher, bald entfernter.

2) Aber die chriſtlich-theologiſche Moral ſoll auch die Verpflichtungs- und Beweg-Gründe, die in der Lehre Jeſu und der Apoſtel enthalten ſind, darſtellen. Sie muß eben deßwegen auch die Gebote des Chriſtenthums in ihrer engen Verbindung mit den praktiſch-theoretiſchen Lehren der chriſtlichen Dogmatik darſtellen. Jeſus und die Apoſtel ſelbſt knüpfen an gewiſſe Dogmen öfters moraliſche Vorſchriften an, und es iſt überhaupt unſtreitig ein Hauptzweck der theoretiſchen chriſtlichen Religionslehre, die Bildung der Menſchen für ein moraliſches Reich Gottes, ihre Bildung nach dem höchſten Vorbild der Heiligkeit, zu befördern; daher muß auch die chriſtliche Moral die enge Verbindung der theoretiſch-chriſtlichen Religionslehre, namentlich ihres Eigenthümlichen, mit den chriſtlichen Geboten ins Licht ſetzen.

Schneidet man das Eigenthümliche des Chriſtenthums weg, ſo lehrt man nicht die chriſtliche Moral. Eben dieß iſt ein Hauptvorzug des Chriſtenthums, daß in gewißen eigenthümlichen Lehren eigenthümliche (ſehr kräftige) Antriebe zu einem willigen Gehorſam gegen Gottes moraliſches Geſetz liegen. Endlich

3) verſteht es ſich von ſelbſt, daß in der chriſtlichen Moral, wenn ſie nicht eine bloße ungeordnete Sammlung ſeyn ſoll, auch ihre Sätze in logiſcher Ordnung

zuſammen geſtellt, und zu einem Ganzen vereinigt werden müßen. *) — Noch iſt zu bemerken, wenn zu dem Zweck der chriſtlichen Moral auch der apologetiſche gehört, ſo iſt auch Vergleichung mit der Vernunft-Moral nöthig, aber nur eine ſolche, die auch ohne ſyſtematiſche Form im engern Sinn möglich iſt. Abſolut nothwendig iſt es nicht, daß in der chriſtlich-theologiſchen Moral die Uebereinſtimmung des Inhalts der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunft dargethan werde, weil dieſes Geſchäft der Apologetik überlaſſen werden kann. Wenn aber auch der apologetiſche Zweck in der chriſtlich-theologiſchen Moral berückſichtigt wird; ſo muß dieſe die Uebereinſtimmung der Sittenlehre Jeſu mit der Vernunft darthun; das heißt, ſie muß in Anſehung des Poſitiven darthun, daß es in keinem erweislichen Widerſpruch mit der Vernunftmoral — d. h. mit unwiderſprechlichen moraliſchen Vernunftwahrheiten ſteht, und in Anſehung des Nichtpoſitiven, wenn und ſoweit es nöthig iſt, die Uebereinſtimmung mit der Vernunftmoral erweiſen. Den Beweis vom lezteren zu geben, iſt bey vielen Vorſchriften unnöthig, weil er als bekannt vorausgeſezt werden kann. Wenn aber auch ein Be-

*) Ein Anhang wird eine Beylage des ſel. Verfs. geben, welche die beyden Fragen beantwortet: 1) Welcher allgemeine Grundſatz, oder welche allgemeinen Grundſätze der Vernunftmoral können gebraucht werden bey dem Beweiſe der Uebereinſtimmung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral? — 2) wie kann in die chriſtliche Sittenlehre (nach ihrem ganzen Umfang) Einheit gebracht werden? —

weis davon gegeben werden muß; ſo wird dazu, ſo wie auch zur Vertheidigung des Poſitiven der chriſtlichen Moral, nur eine ſolche Vergleichung mit der Vernunftmoral erfordert, die ſtatt findet ohne ſyſtematiſche Form im engern Sinn. Zur ſyſtematiſchen Form im weiteren Sinn gehört bey der chriſtlich-theologiſchen Moral das, was im vorhergehenden in Beziehung auf die Form derſelben als weſentlich angegeben wurde. Zur ſyſtematiſchen Form im engeren Sinn aber würde auch das erfordert, daß man entweder alle Sätze der chriſtlichen Moral nur aus Einem höchſten Vernunft-Princip ableitete, oder daß man mit dem bibliſchen (oder exegetiſchen) Theil der chriſtlich-theologiſchen Moral ein Syſtem der Vernunftmoral im engeren Sinn, d. h. ein ſolches verbände, in welchem alles auf Einen höchſten Grundſatz zurückgeführt würde; alſo daß man bey der Vergleichung des Inhalts der chriſtlichen Moral mit der Vernunftmoral einen gewißen Satz als höchſtes Princip der Vernunftmoral vorausſezte, und gebrauchte. Das erſtere iſt mit dem Weſentlichen der Form, aber auch mit dem Inhalt der chriſtlichen Moral nicht vereinbar. Nicht mit dem erſteren: dieß folgt aus dem vorhergehenden; Nicht mit ihrem Inhalt: weil ſie auch poſitive Sätze und Beſtimmungen enthält und vorausſezt, die wir nicht aus einem höchſten Princip ableiten können. Das leztere findet allerdings ſtatt, wenn man hinlänglich erweiſen kann, daß man das höchſte Princip, das man ſucht, wenigſtens den höchſten Beurtheilungs- oder Erkennungs-Grundſatz gefunden habe. Aber es iſt in Hinſicht auf den apologetiſchen Zweck durchaus

nicht nothwendig, bey der Vergleichung der chriſtlichen Moral mit der Vernunftmoral irgend einen Saz als das höchſte Princip, wenigſtens als das höchſte Beurtheilungs- oder Erkennungs-Princip, der Vernunftmoral anzunehmen und zum Grund zu legen. Dieß kann im allgemeinen auf folgende Art erwieſen werden:

1) Man kann, ohne über die Frage zu entſcheiden, welches Princip an ſich das höchſte der Vernunftmoral ſey, die Einſtimmung der chriſtlichen Moral mit der Vernunftmoral durch eine disjunctive Schlußart erweiſen, man kann nemlich den Beweis in dieſer Form geben: Entweder iſt der Grundſaz A. oder B. oder C. ꝛc. der höchſte. Nun ſtehen aber mit jedem dieſer Grundſäze, vorausgeſezt nemlich, daß es wahre Grundſäze ſind, die Säze der chriſtlichen Moral im Verhältniß der Einſtimmung oder des Nichtwiderſpruchs. Welchen von jenen Grundſäzen alſo man als den höchſten annehmen mag, ſo iſt der Inhalt der chriſtlichen Moral vereinbar mit der Vernunftmoral. Es iſt offenbar gegen dieſe Schlußart nichts einzuwenden, der Beweis iſt vollſtändig, und man ſezt dabey nicht voraus, dieſer oder jener Grundſaz ſey der höchſte.

2) Aber man kann auf eine andere Art verfahren. Man ſoll die Einſtimmung des Nichtpoſitiven mit der Vernunftmoral, und dann das darthun, daß das Poſitive nicht in erweislichem Widerſpruch mit der Vernunftmoral ſtehe. Für den erſten Zweck ſind vollkommen hinlänglich ſolche mehr oder weniger allgemeine moraliſche Säze, die unmittelbar evident ſind, die als wahr erkennbar ſind und erkannt werden, ohne daß

man nöthig hat, ſie von einem höchſten Princip abzuleiten, die vielmehr ſelbſt Prüfſteine ſind, ob ein gewißes Princip das höchſte der Moral ſey. Vermittelſt ſolcher Sätze kann leicht die Einſtimmung der nichtpoſitiven Fundamentalſätze des Chriſtenthums mit der Vernunftmoral erwieſen werden. Iſt dieſe erwieſen, ſo iſt eben dadurch auch erwieſen, daß die ſpeciellen nichtpoſitiven Vorſchriften des Chriſtenthums, inwiefern (oder ſoweit) ſie ſich auf jene gründen, mit der Vernunftmoral einſtimmen. Aber auch diejenige Sätze, die man bey der Ableitung nichtpoſitiver ſpecieller Gebote von gewiſſen Fundamental-Sätzen der chriſtlichen Moral zu Hülfe nehmen muß, ſind als wahr erkennbar, ohne daß man nöthig hat, ſie aus einem höchſten Princip herzuleiten, alſo ohne daß man nöthig hat darüber zu entſcheiden, welcher Grundſatz (in irgend einem Sinn) der höchſte der Vernunftmoral ſey. — Bey vielen, ſpeciellen Vorſchriften der chriſtlichen Moral bedarf man aber nicht einmal einer Ableitung von einem allgemeineren Satz, um ſich von der Einſtimmung derſelben mit der Vernunftmoral zu verſichern, weil ſie identiſch ſind mit gewißen ſpeciellen moraliſchen Ausſprüchen der Vernunft oder des Gewiſſens, die an ſich einleuchtend ſind, die wir als wahr anerkennen müſſen, ohne daß wir nöthig haben, ſie aus einem höheren Grundſatz abzuleiten. (Z. B. das Gebot, uns aller Ungerechtigkeit gegen andere zu enthalten ꝛc.). Was ferner den Beweis betrifft, daß das Poſitive nicht im Widerſpruch ſtehe mit der Vernunftmoral, ſo iſt auch in dieſer Beziehung Entſcheidung der Frage über das höchſte Princip der

Vernunftmoral keineswegs nothwendig, denn jener Zweck wird vollkommen erreicht, wenn man erweist, daß das Poſitive mit keinem der moraliſchen Sätze, die unſtreitig zur Vernunftmoral gehören, oder daß es mit keinem ihrer höchſten Grundſätze im Widerſpruch ſtehe. (Iſt das Lezte erwieſen, ſo iſt es auch das Erſte. Denn dadurch wird erwieſen, es widerſtreite keinem der Sätze, woraus alle übrige Sätze der Vernunftmoral abgeleitet werden können, alſo erwieſen, daß das Poſitive nicht widerſpreche irgend einem der Sätze der Vernunftmoral.) Dieß kann aber geleiſtet werden, ohne daß man beſtimmt, ob dieſer oder jener Grundſatz als abſolut oder comparativ höchſter Grundſatz in irgend einem Sinn zu betrachten ſey? Der apologetiſche Zweck fordert nur eine ſolche Vergleichung der chriſtlichen Moral mit der Vernunftmoral, die ſtatt findet, ohne daß man über die Frage von dem höchſten Princip der Vernunftmoral (in irgend einem Sinn) entſcheidet. Die Beantwortung dieſer Frage iſt aber auch ganz unnöthig für den Hauptzweck der chriſtlichen Moral, der nicht ſpekulativ, ſondern durchaus praktiſch iſt. Dieſer kann erreicht werden ohne Entſcheidung über jene Frage. — Uebrigens wird dadurch der verhältnißmäßige Werth der Unterſuchung über das höchſte Princip keineswegs geläugnet. Nur das folgt daraus: daß die chriſtlich-theologiſche Moral ihre Zwecke erreichen könne, ohne die Löſung einer philoſophiſchen Aufgabe vorauszuſetzen, in Beziehung auf welche es zweifelhaft iſt, nicht nur ob ſie ſchon befriedigend gelöst ſey, ſondern auch ob ſie von uns, im gegenwärtigen Leben ſchon, vollkommen gelöst werden könne. Es iſt nem-

lich noch nicht auf eine ganz genügende Art erwieſen worden, daß irgend eines der bisher aufgeſtellten Principien der Vernunftmoral das höchſte, für menſchliche Geiſter denkbare, oder auch nur das höchſte, in der gegenwärtigen Periode unſers Daſeyns für uns erreichbare ſey. Es kann gar nicht erwieſen werden, daß wir (Menſchen) zu dem abſoluthöchſten Grundſatz der Moral (in irgend einem Sinn) hinaufſteigen können. Aber auch das iſt unerweislich, daß wir im gegenwärtigen Leben das höchſte, für Weſen von unſerer Art denkbare, Princip der Moral erreichen können.*) Will man denn doch bey der Vergleichung der chriſtlichen Moral mit der Vernunftmoral, irgend einen allgemeinen Satz (als das höchſte in einem beſchränkteren Sinn, als es von manchen genommen wird —) als das comparativ-höchſte Princip zu

---

*) Das Intereſſe, welches zu der Unterſuchung über das höchſte Princip der Moral antreibt, iſt kein anderes, als das, welches aus dem Streben der Vernunft nach Einheit hervorgeht. Aus dieſem Streben aber kann in keinem Falle geſchloſſen werden, daß dieſe Idee von uns ſchon in der gegenwärtigen Periode unſers Daſeyns realiſirt werden könne. Oder iſt denn jener Trieb der Vernunft unzweckmäßig, wenn dieſe Idee erſt in einer künftigen vollkommenern Periode vollkommen realiſirt werden kann? Für die gegenwärtige Periode hat er den Nutzen, daß er zu Unterſuchungen reizt, die einen mehr oder minder großen verhältnißmäßigen Werth haben. Dieß gilt auch für theoretiſche Syſteme. Noch kein Philoſoph hat erwieſen, daß wir mehr beſitzen, als Fragmente eines wahren Syſtems, und für jezt mehr nöthig haben.

Grund legen, ſo iſt von ſelbſt klar, daß man einen ſol-
chen wählen muß, der an ſich wahr iſt, aus welchem alle übrige Sätze der Vernunftmoral durch richtige Folgerung ganz ungezwungen hergeleitet werden können, und der nicht irgend einem andern moraliſchen Grundſatz untergeordnet iſt. Wenn man aber auch dieſe Regel befolgt, ſo wird es, wenn man von Einem höchſten Princip ausgeht, doch nicht ſehr leicht ſeyn zu verhüten, daß nicht eine gewiſſe Einſeitigkeit in die chriſtliche Moral gebracht werde, die mit ihrem Geiſte nicht harmonirt. Ein Grundſatz kann an ſich ganz wahr, keinem andern bekannten untergeordnet, und zugleich zulänglich ſeyn zu dem Zweck, alle übrige Sätze der Vernunftmoral daraus richtig abzuleiten; aber er kann zugleich ſo beſchaffen ſeyn, daß man daraus nicht in Beziehung auf alle Pflichten gerade den nächſten, oder den vollſtändigen Grund derſelben ableiten kann. Iſt dieß der Fall, ſo wird durch ein ſolches Princip unvermeidlich eine gewiße Einſeitigkeit in die chriſtliche Moral gebracht, die man vermeiden muß.

§. 3.

Aus der gegebenen Beſtimmung des Begriffs der chriſtlichtheologiſchen Moral läßt ſich zum Theil ableiten, wodurch ſie ſich von der chriſtlichen Dogmatik und von der philoſophiſchen Moral im allgemeinen unterſcheide, welche Hülfskenntniſſe zum Studium derſelben erfordert werden, und welche Regeln man dabey zu befolgen habe. Es läßt ſich

1) aus jenem Begriff ableiten, inwiefern ſie im allgemeinen von der chriſtlichen Dogmatik und von der philoſophiſchen Moral ſich unterſcheide. Mit der chriſt-

lichen Dogmatik hat ſie das gemein, daß ſie aus derſelben Erkenntnißquelle geſchöpft wird. Die Erkenntnißquelle beyder iſt die Offenbarung, die Gott uns durch Jeſum und ſeine Apoſtel mitgetheilt hat. Der Grund des Fürwahrhaltens ihres Inhalts iſt das göttliche Anſehen Jeſu und ſeiner Apoſtel. Ueberdieß ſezt die chriſtliche Moral den Inhalt der Dogmatik voraus, beſonders gewiße Säze, die in näherer Beziehung zum Praktiſchen ſtehen. Sie unterſcheidet ſich aber von dieſer durch folgendes Merkmal: Die chriſtliche Dogmatik hat den Zweck, den theoretiſchen Theil der chriſtlichen Religion beſtimmt darzuſtellen, und aus der Lehre Jeſu und der Apoſtel zu erweiſen und zu vertheidigen. Die Moral dagegen ſoll den moraliſchpraktiſchen Theil der Lehre Jeſu beſtimmt darſtellen, erweiſen und entwickeln; und diejenigen Säze, die ſie aus der Dogmatik entlehnt, hat ſie nicht näher zu beſtimmen oder zu beweiſen, ſondern nur moraliſchpraktiſch anzuwenden, nicht an ſich zu betrachten, ſondern nach ihrem Verhältniß zum religiösmoraliſchen Zweck, als Verpflichtungs- oder Aufmunterungsgründe zur Befolgung der Vorſchriften der Sittenlehre Jeſu und der Apoſtel.

Was das Verhältniß der chriſtlichtheologiſchen Moral zur Vernunftmoral (oder zu einer, die ächte Vernunftmoral enthaltenden, philoſophiſchen Moral) betrifft; ſo hat ſie zwar den bey weitem gröſten Theil ihrer Vorſchriften gemein mit der Vernunftmoral; aber ſie unterſcheidet ſich von dieſer (nach der §. 1. gegebenen Beſtimmung ihres Begriffs)

1) dadurch, daß ſie eine audere Erkenntniß-

quelle hat, ein anderes Erkenntnißprincip, als die Vernunftmoral, nämlich die chriſtliche Offenbarung, oder die Belehrungen, die uns Gott durch Jeſum und ſeine Geſandte mitgetheilt hat, ſo wie wir ſie theils in ihren Vorträgen, theils in der Geſchichte des Lebens Jeſu finden. Die Beweiſe für die Sätze der chriſtlichen Moral müſſen eben darum aus der Lehre Jeſu und der Apoſtel und aus der Geſchichte Jeſu genommen werden. In dieſer Beziehung iſt das eigenthümliche Princip der chriſtlichen Moral dieſes: Befolge den durch Jeſum von Gott uns bekannt gemachten Willen Gottes. Dieſem liegt zu Grunde der Grundſatz: befolge den Willen Gottes; ein Grundſatz, deſſen Wahrheit, bey der Vorausſetzung eines richtigen (eines mit der chriſtlichen Lehre übereinſtimmenden) Begriffs von Gott, vernünftigerweiſe nicht bezweifelt werden kann, — deſſen Wahrheit ſehr einleuchtend iſt, wie auch immer die Frage von dem höchſten Princip der Vernunftmoral zu beantworten ſeyn mag, denn der Wille Gottes iſt der Wille unſers allervollkommenſten Geſetzgebers; es iſt der Willen deſſen, in welchem ſich die vollkommenſte Heiligkeit des Willens mit der vollkommenſten Erkenntniß vereinigt, und der eben darum nur das wollen und uns gebieten kann, was der Regel der Heiligkeit und der höchſten Weisheit vollkommen angemeſſen iſt, — nur das uns gebieten kann, was an ſich dazu geeignet iſt, ein Gegenſtand des Sollens für uns zu ſeyn, (was an ſich gut iſt) oder ein zuverläßiges Mittel dazu (zu dem an ſich Guten) oder beydes zugleich iſt. Eben der Grundſatz: Befolge den Willen Got-

tes, enthält überdieß den lezten für uns denkbaren Grund der Verpflichtung zur Befolgung aller derjenigen Gebote, die ohne Offenbarung (im engeren Sinn), für uns erkennbar ſind. In dem Grundſatz aber: befolge den durch Jeſum bekanntgemachten Willen Gottes, iſt auch der enthalten: folge dem Beyſpiel Jeſu; denn dieſes gehört ſelbſt zu dem, wodurch uns Gott ſeinen Willen bekannt machte. Durch die Beweiſe, die der chriſtlichen Moral eigen ſind, werden übrigens andere keineswegs ausgeſchloſſen, die aus bloßen Vernunftgrundſätzen genommen ſind. Man kann beyde ſchicklich verbinden. Mit dieſem erſten Unterſcheidungsmerkmal ſteht

2) ein anderes in genauer Verbindung, daß nämlich die chriſtlichtheologiſche Moral auch ihrem Inhalt nach etwas Eigenes hat. Sie hat nämlich deßwegen auch ihrem Inhalt nach etwas eigenes, weil die göttliche Lehre Jeſu und der Apoſtel, aus welcher der Inhalt der chriſtlichtheologiſchen Moral genommen werden muß, mehrere eigenthümliche, auſſerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft liegende, Wahrheiten enthält, die theils mittelbar, theils unmittelbar praktiſch ſind. Die chriſtlichtheologiſche Moral hat etwas eigenes

a) in Beziehung auf die Beweggründe, von welchen ſie Gebrauch macht. Sie verbindet nämlich mit ihren Vorſchriften auch die eigenthümlichen practiſchtheoretiſchen Wahrheiten des Chriſtenthums, in welchen gewiße eigenthümliche Antriebe zur Erfüllung der Pflichten überhaupt oder gewißer beſonderer Pflichten liegen. — Wahrheiten, die unmittelbar oder

mittelbar zur Beförderung der Würkſamkeit der Achtung für die Gebote Gottes und Jeſu, der Willigkeit zur Befolgung derſelben, und eines ſtandhaften Muths bey allen Schwierigkeiten, mit denen man dabey zu kämpfen hat, beytragen.

b) In Anſehung der Vorſchriften ſelbſt. Wenn man den Begriff von einer geoffenbarten oder durch Offenbarung beſtätigten Sittenlehre blos im Allgemeinen denkt, ſo kann man ſich eine ſolche allerdings als möglich denken, die zwar eigene Motive, aber keine eigene Vorſchriften enthält. Aber die chriſtliche Moral enthält wirklich auch einige, obgleich wenige, eigenthümliche Gebote oder poſitive Vorſchriften. Hier mögen nun einige allgemeine Bemerkungen über poſitive göttliche Vorſchriften gegeben, und dann auf die chriſtliche Moral angewendet werden. Der Ausdruck: Poſitive Vorſchrift, kann in Beziehung auf geoffenbarte Moral verſchieden genommen werden. Man kann nämlich den Ausdruck: Poſitiv, wenn von göttlichen Vorſchriften die Rede iſt, entweder nur auf die Art der Bekanntmachung oder auch auf den Inhalt beziehen. Im erſtern Fall ſind alle Vorſchriften, die eine geoffenbarte Lehre enthält, poſitiv, inſofern ſie von Gott durch übernatürliche Veranſtaltung bekannt gemacht, und durch auſſerordentliche Würkungen beglaubigt worden ſind. Gewöhnlich aber verſteht man durch poſitive göttliche Vorſchriften, ſolche, die es auch dem Inhalt nach ſind. Und in dieſem Sinn iſt hier von poſitiven Geboten der chriſtlichen Moral die Rede.

1) ſolche Vorſchriften denken, die nur relativ-poſitiv ſind. Dieß ſind ſolche, welche zwar an ſich, ſchon im gegenwärtigen Zuſtand, durch bloße Vernunft als verpflichtend erkennbar ſind, aber doch von einem Theil der Menſchen (auch ſolcher, die zur chriſtlichen Kirche gehören), nicht durch bloße Vernunft wirklich als verbindlich erkannt werden, oder erkannt werden können. Die Vernunftmoral enthält wohl mehr als eine ſpecielle Vorſchrift, die, ohne Offenbarung, für manche Menſchen nicht einleuchtend iſt, weil ſie den Zuſammenhang derſelben mit dem allgemeineren moraliſchen Satz nicht einſehen, aus welchem ſie folgt. Aber es giebt auch

2) Solche göttliche Vorſchriften, die man abſolutpoſitive nennen kann (und von ſolchen iſt hier die Frage), d. h. ſolche, die im gegenwärtigen Zuſtand der Menſchheit für Menſchen überhaupt durch bloße Vernunft (oder ohne Offenbarung) nicht als verpflichtend erkennbar ſind. Wenn eine Offenbarung ſolche Vorſchriften enthält, ſo können es freylich nicht ſolche ſeyn, die überall keinen (zulänglichen) Grund haben, ſich auf keine Regel der Weisheit gründen; auch nicht ſolche, die mit dem abſoluthöchſten Grundſatz der Moral, oder mit irgend einem Gebot des in unſer Herz geſchriebenen Geſetzes im Widerſpruch ſtehen. Das Erſtere und das Leztere folgt nothwendig daraus, daß ſie nach der Vorausſetzung Vorſchriften ſind, die Gott bekannt gemacht hat. Denn wenn ſie von Gott herkommen, ſo ſind ſie Vorſchriften des Allweiſen, und können alſo nicht ſolche Vorſchriften ſeyn, bey welchen eine blinde, nicht

durch Regeln der (höchſten) Weisheit geleitete, Willkühr zum Grunde liegt. Wenn ſie von Gott herkommen, ſo ſind ſie Gebote eben deſſelben allervollkommenſten Geiſtes, der Urheber unſers Gewiſſens und unſerer Vernunft iſt, und können alſo nicht im Widerſpruch ſtehen mit dem in unſer Herz geſchriebenen Geſetz (Röm. 2, 14. 15.). Was uns Gott durch äuſſere Thatſachen offenbarte, kann nicht unvereinbar ſeyn mit dem, was er durch unſere moraliſche und vernünftige Natur uns bekannt macht. Wie laßen ſich nun Vorſchriften dieſer Art denken? Es ſollen Vorſchriften ſeyn, die für Menſchen überhaupt durch bloße Vernunft oder ohne Offenbarung nicht als verpflichtend erkennbar ſind, und die mit dem abſoluthöchſten Grundſatz der Moral übereinſtimmen, und mit keinem unwiderſprechlichen moraliſchen Satz im Widerſpruch ſtehen. Wie läßt ſich ihre Beſchaffenheit im Allgemeinen denken? Es läßt ſich eine zweyfache Gattung denken. Es können

1) ſolche ſeyn, deren Grund unſere Vernunft, im gegenwärtigen Leben wenigſtens, gar nicht einſehen kann, auch nicht durch Hülfe der, uns gegebenen, Offenbarung;

2) ſolche, deren Grund wir entweder zum Theil oder auch ganz einſehen können, aber nur unter Vorausſetzung gewißer Sätze, die uns die Offenbarung mittheilt, und die nur durch Offenbarung für uns erkennbar ſind. Es laſſen ſich

1) ſolche Vorſchriften denken, von welchen unſere Vernunft (im gegenwärtigen Leben wenigſtens) den Grund gar nicht einſehen kann, ſelbſt nicht durch Hülfe der Offenbarung. Dieß würde

a) unſtreitig der Fall ſeyn, wenn eine gewiße poſitive Vorſchrift nur aus einem ſolchen moraliſchen Princip abgeleitet werden könnte, das für unſere gegenwärtige Einſichten zu tief läge, oder das höher wäre als alle (überhaupt oder wenigſtens im gegenwärtigen Leben) für uns erkennbare moraliſche Grundſätze. Man kann es nämlich wenigſtens

1) auf keinen Fall als unmöglich annehmen, daß es wirklich ein Princip der Moral gebe, welches höher iſt, als die uns bekannten, und (im gegenwärtigen Leben) erkennbaren, daß das abſoluthöchſte Princip aller Moral uns, gegenwärtig wenigſtens, ſchlechthin unbekannt und für uns unerforſchbar ſey, daß es außerhalb der Grenzen unſerer Vernunft, wenigſtens im jetzigen Zuſtand, liege. Widerlegen läßt ſich dieſe Vorausſetzung auf keine Art, auch hat ſie nicht die mindeſte Bedenklichkeit in Beziehung auf die Sätze der Moral, die wir wirklich beſitzen. Man hat ganz keine Urſache zu beſorgen, durch jene Vorausſetzung möchte die Vernunftmoral ſelbſt zweifelhaft werden. Wenn man annimmt, das abſoluthöchſte moraliſche Princip ſey noch nicht von uns erreicht; und, in der gegenwärtigen Periode unſers Daſeyns wenigſtens, für uns nicht erreichbar, ſo muß man zugleich annehmen, es ſey ſo beſchaffen, daß es mit allen für uns erkennbaren moraliſchen Grundſätzen in Uebereinſtimmung, nicht im Widerſpruch ſtehe, daß dieſe nichts ſeyen als Folgerungen aus jenem abſoluthöchſten Princip. Iſt aber dieß; ſo kann bey jener Vorausſetzung keiner der moraliſchen Sätze unſerer Vernunftmoral auch nur das Mindeſte von ſeiner Gewißheit verlieren.

Nähme man an, das höchſte Princip der Geometrie ſey uns noch unbekannt, alle Axiome dieſer Wiſſenſchaft ſeyen gegründet in einem noch unbekannten höchſten Grundſaß; würde denn dadurch irgend ein Saß der Geometrie nur im mindeſten zweifelhaft gemacht; müßte man nicht zugleich vorausſeßen, aus jenem höchſten Princip können alle uns bekannte Säße der Geometrie abgleitet werden, und wenn einige noch unbekannte aus jenem Princip gefolgert werden können, ſo können es nur ſolche ſeyn, die mit den bekannten in ganz keinem Widerſpruch ſtehen? (Gibt es nun ein ſolches unbekanntes Moralprincip, ſo iſt dieſes das höchſte und keines der Principien der Philoſophie.) Man kann aber auch

2) nicht beweiſen, es ſey unmöglich, daß es ſolche Vorſchriften gebe, die nur aus jenem abſoluthöchſten Princip hergeleitet werden können. Iſt aber das Leztere und das Erſtere nicht unmöglich, ſo kann es auch Vorſchriften in einer geoffenbarten Moral geben, die ebendeßwegen nicht durch bloße Vernunft erkannt werden können, weil man ſie nur aus dem abſoluthöchſten, uns unbekannten, Princip ableiten kann.

b) Aber auch abgeſehen davon, laſſen ſich poſitive Vorſchriften denken, deren Grund unſere Vernunft nicht einſehen kann, auch nicht durch Hülfe der uns gegebenen Offenbarung. Eine Vorſchrift kann nämlich ſich zwar gründen auf einen uns bekannten oder für uns erkennbaren moraliſchen Grundſaß, aber gleichwohl daraus von uns nicht abgeleitet werden können, weil zur Ableitung gewiße uns unbekannte — auch durch die Offenbarung uns nicht mitgetheilte Data er-

fordert werden; z. B. der Grund einer Vorſchrift könnte in ihrem Verhältniß zum Beſten der Welt oder zu unſerer künftigen Beſtimmung liegen. Aber um die Vorſchrift daraus ableiten zu können, müßten wir einſehen, warum oder inwiefern ſie mit dem Beſten der Welt oder mit unſerer Beſtimmung für das überirdiſche Reich Gottes zuſammenhänge. Wüßten wir dieſen Zuſammenhang nicht, ſo wäre die Vorſchrift zwar wirklich auf ein uns bekanntes moraliſches Princip gegründet, könnte aber doch von uns nicht daraus abgeleitet werden. Es iſt klar, daß Gott der Regel der Heiligkeit und der höchſten Weisheit gemäß uns eine gewiſſe Geſinnung oder eine gewiſſe Art zu handeln, zur Pflicht machen kann, die erforderlich iſt zum Beſten der Welt, oder, zu unſerer künftigen Beſtimmung. Aber kann denn nicht das Verhältniß derſelben zu dieſem Zweck nur Gott bekannt ſeyn, wenigſtens uns im gegenwärtigen Zuſtand unbekannt ſeyn? Es giebt aber auch

2) noch eine andere Gattung poſitiver Vorſchriften, ſolche, deren Grund, oder Einſtimmung mit einem uns bekannten moraliſchen Grundſatz, wir zum Theil oder ganz, aber nur unter Vorausſetzung gewiſſer (geoffenbarter) Sätze, die nur durch Offenbarung für uns erkennbar ſind, einſehen können. Die Offenbarung kann uns z. B. mit Eigenſchaften und Verhältniſſen eines Weſens gegen uns bekannt machen, die wir durch bloße Vernunft nicht erforſchen können. Und daraus können ſich Pflichten ergeben, die, bey der Vorausſetzung jener Belehrungen, aus einem für uns erkennbaren moraliſchen Grundſatz abgeleitet wer-

den können. Aber auch der Fall iſt möglich, daß wir aus gewißen Lehren, die wir aus der Offenbarung ſchöpfen, den Grund einer Vorſchrift, nicht in Anſehung aller, aber doch in Anſehung gewiſſer Beſtimmungen derſelben, erkennen können. In beyden Fällen ſind die Vorſchriften anders beſchaffen als die der erſten Gattung. Alle bisher erwähnte Arten von poſitiven Geboten aber ſind ſolche, die mit keinem für uns erkennbaren moraliſchen Grundſatz im Widerſpruch ſtehen.

Die Anwendung auf die poſitive chriſtliche Vorſchriften kann jezt nur im Allgemeinen gemacht werden. Zu dieſen Vorſchriften gehören vorzüglich diejenigen, die ſich auf

1) die Pflichten gegen Chriſtum beziehen;

2) die Anordnung gewiſſer heiliger Religionsgebräuche. Die erſten gehören zu der Claſſe der Vorſchriften, die wir ſelbſt aus einem uns bekannten moraliſchen Grundſatz, aber nur unter Vorausſetzung geoffenbarter Sätze, herleiten können. Denn ſobald man die theoretiſche Lehre von der eigenthümlichen Beſtimmung, Würde ꝛc. Jeſu vorausſezt, ſo laſſen ſich daraus vermittelſt eines bekannten moraliſchen Grundſatzes die Hauptpflichten ableiten, die wir Chriſto ſchuldig ſind; aber die Lehren, die man vorausſetzen muß, können wir nur aus der Offenbarung erkennen. Wir können, was das zweyte betrifft, einſehen, daß Taufe und Abendmahl ſehr zweckmäßige Mittel zur Erhaltung des Chriſtenthums und zur Förderung der chriſtlichreligiöſen Moralität und der religiöſen Moralität überhaupt ſind; aber man muß dabey vorausſe-

zen, daß die Sätze, auf welche ſich Taufe und Abend≈mahl beziehen, geoffenbarte ſeyen. Und, auch bey der Vorausſetzung dieſer Sätze, ſind wir nicht ver≈mögend, den Grund jener Vorſchriften, in Anſehung al≈ler ihrer Beſtimmungen, einzuſehen oder zu erforſchen.

Die poſitiven Vorſchriften des Chriſtenthums ſind zwar allerdings für Chriſten überhaupt gültig, aber ſie ſind auch nur für diejenigen verpflichtend, denen es nicht an Fähigkeit und Gelegenheit fehlt, ſchon im gegenwärtigen Leben das Chriſtenthum hinlänglich kennen zu lernen. So viel über den Unterſchied der chriſtlichen und Vernunft-Moral.

Aus der Beſtimmung des Begriffs der chriſtlich-theologiſchen Moral ergiebt ſich ferner, welche Hülfs≈kenntniſſe zu ihrem Studium erfordert werden, und welche Regeln man dabey zu beobachten habe.

Die Hülfskenntniſſe laſſen ſich leicht beſtimmen, durch das, was über Form und Inhalt der chriſtlich-theologiſchen Moral geſagt wurde. Es gehören dazu

I) theologiſche Hülfskenntniſſe. 1) Man ſoll ihre Sätze durch richtige Erklärung herleiten, aus der Lehre Jeſu und der Apoſtel. Alſo werden zum Stu≈dium der Moral vor allem andern exegetiſche Kenntniſſe erfordert. Mit dieſen aber ſtehen kriti≈ſche in Verbindung. Auch zu einem gründlichen Stu≈dium der chriſtlichtheologiſchen Moral wird daher, zwar nicht eine vollſtändige Kenntniß der Kritik, aber doch zweckmäßiger Gebrauch einer guten kritiſchen Ausgabe des N. Teſt., und zugleich Kenntniß der Grundſätze, nach welchen Leſearten beurtheilt werden ſollen, und Fähigkeit, eine richtige Anwendung da≈

von zu machen, erfordert. Aber dieß iſt auch nur deßwegen nöthig, weil man die chriſtlichtheologiſche Moral nicht gründlich ſtudiren kann, ohne auch darüber urtheilen zu können, warum bey der einen Stelle die Leſeart, deren Aechtheit man annimmt, für ächt zu halten ſey, warum bey einer andern Stelle eine Leſeart einer andern gleich zu ſetzen ſey. Nimmt man keine Rückſicht auf die Erforderniſſe eines gründlichen Studiums; ſo iſt freylich Kenntniß und eigener Gebrauch kritiſcher Grundſätze nicht nothwendig, um die chriſtliche Moral aus dem N. T. abzuleiten. Denn auch bey denjenigen moraliſchen Stellen, bey welchen die Verſchiedenheit der Leſeart am bedeutendſten zu ſeyn ſcheint, iſt doch keine der verſchiedenen Leſearten ſo beſchaffen, daß durch dieſelbe an dem Inhalt der Moral etwas geändert wird. Es giebt nur zwey moraliſche Stellen des N. T., bey welchen die Verſchiedenheit der Leſeart ſehr bedeutend zu ſeyn ſcheint, nämlich Matth. 5, 22. und Joh. 7, 8. Aber es läßt ſich leicht darthun, daß es in Rückſicht auf den Inhalt nicht ſehr bedeutend iſt, welche Leſeart man wählt. Bey Matth. 5, 22. fragt es ſich: ſoll man εικη leſen, oder εικη weg laſſen? Das erſtere möchte wohl etwas wahrſcheinlicher ſeyn, als das leztere. Allein in Rückſicht auf das moraliſche Reſultat iſt es in der Hauptſache gleichgültig, welche Leſeart man annimmt. Sezt man auch voraus, εικη ſey wegzulaſſen, ſo enthält doch v. 22. nur das Verbot eines fehlerhaften Zorns, οργιζεσθαι iſt dann in einem emphatiſchen Sinn zu nehmen, wie es Paulus Eph. 4, 31. nimmt, denn daß Paulus in dieſer Stelle nicht jede

Art von Zorn für ſündlich erklären wollte, folgt aus v. 26. — Ὀργη muß alſo v. 31. in dem Sinn genommen werden, in welchem es ſchon an ſich ſelbſt etwas fehlerhaftes iſt. Eben ſo iſt es auch Matth. 5, 22. zu nehmen, wenn man das εἰκη wegläßt. Ebendieß gilt in Abſicht auf Joh. 7, 8. — eine Stelle, die in Beziehung auf das Beyſpiel Jeſu wichtig iſt. vergl. v. 10. Sollte wohl Jeſus v. 8. wiſſentlich eine Unwahrheit geſagt haben? Allein dieſer Verdacht läßt ſich leicht entfernen, man mag v. 8. leſen ὀυκ ἀναβαινω, oder ὀυπω ἀναβ. Die leztere Lesart drückt in jedem Fall den wahren Sinn aus; ob ſie aber die ächte ſey, iſt ſehr zweifelhaft. Man kann vermuthen, ſie ſey urſprünglich eine an den Rand geſezte Erklärung des ὀυκ geweſen, und dann in den Text aufgenommen worden. Liest man aber auch ὀυκ ἀναβαινω, ſo iſt denn doch der Sinn derſelbe, wie bey der Leseart ὀυπω; Ὀυκ iſt wohl hier eben ſoviel als ὀυπω. Denn auch dieſe Bedeutung hat ὀυκ erweislich im N. Teſtament. Joh. 6, 17. Marc. 7, 18. vgl. mit Matth. 15, 17. (und nach der einen Leſeart, Offenb. 17, 12.) Ueberdieß kann man auch bey der gewöhnlichen Bedeutung von ὀυκ das ἀναβαινω in der Bedeutung des Präſens nehmen, ich gehe jezt nicht ꝛc. *)

2) Es gehört hieher, Kenntniß der Dogmatik, die in Verbindung mit der Moral ſteht.

II) Nichttheologiſche Hülfskenntniſſe. Man braucht oft zur Vervollſtändigung der chriſtlichen Moral auch Vernunft- und Erfahrungswahrheiten; man

*) cf. Storr opusc: Vol. III. p. 244. s.

hat ſie öfters gegen Angriffe zu vertheidigen, oder ihre Einſtimmung mit der Vernunftmoral darzuthun. In beyden Rückſichten iſt für das Studium der chriſtlichen Moral ſehr wichtig eine möglichſt deutliche Kenntniß der Vernunftmoral, (Kenntniß der philoſophiſchen Moral — einer ſolchen nämlich, in welcher die Vernunftmoral richtig dargeſtellt wird,) und Kenntniß der praktiſchen Pſychologie, Menſchen- und Herzens-Kenntniß. Leztere aber wird eben nicht am ſicherſten durch Compendien der Pſychologie erworben; eine nähere und ſicherere Quelle liegt in den Beobachtungen über uns und andere; und da die Beobachtungen, die wir ſelbſt unmittelbar machen können, ſehr beſchränkt ſind: ſo muß man damit die von andern mitgetheilten Beobachtungen, und das Studium der Geſchichte verbinden. In dieſer Hinſicht beſonders iſt Studium der Geſchichte ſehr wichtig für die Moral. Vorzüglich brauchbar ſind in Beziehung auf Menſchenkenntniß, Selbſtbekenntniſſe und Biographien, wenn ſie den Charakter der Glaubwürdigkeit haben, und von genauen feinen Beobachtern des menſchlichen Herzens verfaßt ſind.

Was endlich die Regeln beym Studium der chriſtlichen Moral betrifft, ſo giebt es wiſſenſchaftliche und moraliſche. Jene laſſen ſich leicht ableiten aus dem, was über Inhalt und Form der Moral bemerkt wurde.

1) Vorbereitend zum Studium der chriſtlichtheologiſchen Moral iſt Sammlung der Hülfskenntniſſe in einem ſolchen Grad, der zulänglich iſt, um jenes Studium mit Erfolg anzufangen. Erweiterung und Ver-

vollkommnung jener Kenntniſſe kann und ſoll mit dieſem Studium gleichzeitig verbunden werden.

II) Diejenigen wiſſenſchaftlichen Regeln, deren Befolgung unmittelbar zum Studium der chriſtlichtheologiſchen Moral erfordert wird, laſſen ſich alle auf zwey zurück führen:

1) Man benutze zweckmäßig die Hauptquelle der chriſtlichen Moral.

2) Man mache einen zweckmäßigen Gebrauch von literariſchen Hülfsmitteln. Was Nro. 1. betrifft, ſo iſt die Erläuterung davon enthalten in dem, was über die Form der chriſtlichtheologiſchen Moral geſagt wurde. Was Nro. 2. betrifft, ſo ſind dieſe Hülfsmittel von doppelter Art. Es giebt

a) exegetiſche,

b) ſolche, die ſich unmittelbar auf die chriſtliche Moral beziehen. Von jenen braucht nicht geſprochen zu werden, es ſind keine andere als Commentare über das N. Teſt. oder Abhandlungen, in welchen einzelne moraliſche Abſchnitte oder Stellen erklärt werden. In unmittelbarer näherer Beziehung mit der Moral ſtehen diejenigen, in welchen die chriſtliche Moral ſelbſt entweder ganz oder theilweiſe dargeſtellt iſt. Schriften von der lezten Art werden in der Folge gelegenheitlich angeführt werden. Zu denen von der erſten Art gehören diejenigen, die man Lehrbücher nennt, Syſteme und Compendien der chriſtlichen Moral. Ich will nur einige vorzüglich zu empfehlende nennen, auf welche in der Folge bisweilen verwieſen werden muß.

1) Reinhards Syſtem der chriſtlichen Moral. Wenn gleich auch dieſes Werk keineswegs ganz feh-

lerfrey iſt, ſo ſind doch ſeine Vorzüge weit überwiegend. Es enthält einen ſehr großen Gedanken-Reichthum, ſehr viele eigene treffliche Bemerkungen, ſehr viele wichtige Beyträge zur Vertheidigung des Eigenthümlichen der chriſtlichen Sittenlehre, und ſehr zahlreiche literariſche Notizen. Indeſſen werden einige andere Lehrbücher dadurch nicht entbehrlich gemacht. Zu dieſen gehören, auſſer andern,

2) die Moraltheologie von Cruſius. Genaue Beſtimmung der Begriffe, und eine ſehr praktiſche Tendenz zeichnet ſie aus;

3) die Vorleſungen von Morus über theologiſche Moral. Urſprünglich waren es freye Kathedervorträge, die nach ſeinem Tode aus einigen Heften zuſammengebracht, und in einer Form herausgegeben wurden, in der ſie freylich Morus nie herausgegeben hätte. Davon abgeſehen, gehört dieſes Werk zu den leſenswertheſten. Muſterhaft deutliche Entwicklung der Begriffe und Sätze, eine ſehr praktiſche Tendenz, Reichthum von zum Theil ſehr feinen pſychologiſchen Bemerkungen, und mehrere bedeutende exegetiſche Bemerkungen, zeichnen ſie aus. In lezterer Hinſicht findet man bey Morus vielleicht mehr als bey Reinhard.

4) Vogels Lehrbücher der Moral; ein ausführlicheres und ein kürzeres. Beyde ſtimmen im Weſentlichen des Inhalts zuſammen. Dieſe Lehrbücher ſind auſſer andern, beſonders deßwegen zu empfehlen, weil ſie ſich durch Bündigkeit der Beweiſe und ſorgfältige Auswahl der Beweisſtellen auszeichnen.

Noch können folgende mit Nutzen geleſen werden:

5) Lehrbuch der Moral von Tittmann, das beſonders in Rückſicht auf den ſpeciellen Theil der chriſtlichen Moral manches enthält, was man bey andern nicht findet:

6) Reuss elementa theologiæ moralis. Es zeichnet ſich vorzüglich in exegetiſcher Rückſicht aus. Mit dieſen kurzen Lehrbüchern kann man im Fortgang des Studiums verbinden,

7) die ausführliche theologiſche Moral von Mosheim, Sittenlehre der heil. Schrift. Die erſten fünf Bände verfaßte und gab Mosheim ſelbſt heraus, die folgende Müller. Dieſes Lehrbuch zeichnet ſich beſonders dadurch aus, daß es einen großen Reichthum von hiſtoriſcher Gelehrſamkeit enthält, und die fünf erſten Bände wenigſtens zeugen auch von einer ſehr ausgebreiteten Menſchen- und Welt-Kenntniß.

Die im allgemeinen angegebenen wiſſenſchaftlichen Regeln in Beziehung auf das Studium der chriſtlichen Moral laſſen ſich auf verſchiedene Art befolgen. Man kann es

1) damit anfangen, daß man die chriſtliche Sittenlehre aus den Urkunden der chriſtlichen Offenbarung ſchöpft, und erſt nachher auch Lehrbücher der chriſtlichen Moral und andere (unmittelbar) auf die chriſtliche Moral ſich beziehende literariſche Hülfsmittel gebraucht. Will man die chriſtliche Moral aus ihrer nächſten Quelle ſchöpfen, ſo wird dazu erfordert, daß man alle Stellen des N. Teſt., die darauf Beziehung haben, ſucceſſiv ſammle. Da aber am Ende die Reſultate in Ordnung zu bringen ſind, ſo iſt es rathſam, während des Sammlens die Stellen nach gewißen Rubriken zu ordnen, und dabey die Realordnung ir-

gend eines der beſſern Lehrbücher zu benutzen. [Eine ſolche Sammlung der moraliſchen Stellen kann ſchicklich verbunden werden mit der Lektüre des N. T.] Daß in Hinſicht auf den Hauptzweck dieſes Geſchäfts eigenes Nachdenken über den Sinn (Inhalt) der Stellen, die man ſammelt, nothwendig, und daß in manchen Fällen auch der Gebrauch eines guten Commentars dabey nützlich ſey, iſt von ſelbſt klar. Bey der Sammlung der Stellen wird auch zu bemerken ſeyn, in welcher Beziehung ſie mit dieſem oder jenem Satz der Moral ſtehen, und es wird nützlich ſeyn, die Bemerkungen, die man beym eigenen Nachdenken über den Inhalt einer Stelle macht, oder die man in einem Commentar findet, und für brauchbar, wenigſtens für eine weitere Prüfung auszeichnenswerth hält, gleich beyzuſchreiben. So kann man allmählich den ganzen Stoff der chriſtlichen Moral ſammeln. Allein dieſer (wenn gleich ſichere,) Weg iſt nicht der kürzeſte. In dieſer Hinſicht mag es rathſam ſeyn, bey dem Anfang des Studiums der chriſtlichtheologiſchen Moral

2) eine andere Methode zu befolgen. Man kann nämlich anfangs irgend eines der beſſeren Lehrbücher zum Grund legen, und beym Nachdenken darüber nur diejenigen Stellen zum Gegenſtand einer genaueren Unterſuchung machen, die als Beweisſtellen angegeben werden, und in der Folge erſt eine eigene vollſtändige Sammlung der moraliſchen Stellen anlegen. Das Geſchäft dieſer Sammlung kann aber auch zugleich mit dem Studium eines Lehrbuchs angefangen werden.

Mit dieſen theoretiſchen Regeln iſt noch eine mora-

liſchpraktiſche zu verbinden. Will man chriſtliche Moral mit ganz glücklichem Erfolg ſtudiren, ſo wird eine Wahrheitsliebe erfordert, die ſtark genug iſt, jedes Vorurtheil, jede Lieblingsmeynung der Wahrheit aufzuopfern, und zugleich der aufrichtige und ernſte Vorſatz, darauf hin zu arbeiten, daß der Endzweck der chriſtlichen Moral an uns ſelbſt erreicht werde. Aber wir müſſen eben darum auch, im Bewußtſeyn unſerer Schwäche, Gott oft und ernſtlich um ſeinen Beyſtand zur Feſthaltung und Ausführung dieſes Vorſatzes und zur Wegräumung der vielfachen Hinderniſſe bitten, mit denen man dabey zu kämpfen hat. Die Befolgung dieſer Regel hat einen wichtigen Einfluß auf die Art, wie man die chriſtliche Sittenlehre behandelt, und auf den Erfolg der Beſchäftigung mit derſelben, auf feſte Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit derſelben. Ohne die Befolgung jener Regel iſt es aber auch unmöglich, eine hinlänglich klare Vorſtellung von einem weſentlichen Theil der chriſtlichen Moral, von dem, was ſie von der Sinnesänderung und von dem dadurch entſtehenden neuen inneren geiſtlichen Leben des Chriſten lehrt, zu erhalten. Denn nur durch eigene Erfahrung kann man davon eine ganz klare Vorſtellung erhalten. (Wer keine innere Anſchauung hat, keine eigene Erfahrungsvorſtellung, der kann durch Worte und Begriffe keine hinlänglich klare Vorſtellung erhalten.)

Chriſtliche Ethik.

Abſchnitt I.

Chriſtliche Tugend.

Cap. 1.

Von der chriſtlichen Tugend überhaupt.

Von der Beſchaffenheit derſelben überhaupt, von den Verſchiedenheiten in Abſicht auf ihre Grade, und von ihrem Verhältniß zu unſerem höchſten Gut.

§. 1.

Beſchaffenheit der chriſtlichen Tugend überhaupt.

Die Beſchaffenheit der chriſtlichen Tugend überhaupt läßt ſich kurz darſtellen in folgendem Satz:

Die chriſtliche Tugend iſt diejenige herrſchende Geſinnung, durch welche ſich der Glaube an Jeſum wirkſam äußert;

oder: die chriſtliche Tugend iſt ein ſolches herrſchendes, aufrichtiges, ernſtliches, williges und anhaltendthätiges Beſtreben, alle Gebote Gottes zu befolgen, bey welchem der Glaube an Jeſum zu Grunde liegt.

Dieſer Satz muß nun ausführlich entwickelt wer-

den, er enthält das Materielle und Formelle der chriſtlichen Tugend.

Sie iſt ein herrſchendes Beſtreben, den Willen Gottes zu befolgen. In ihrer höchſten Vollendung, in der Idee betrachtet, iſt ſie nicht blos Streben, ſondern wirkliche vollkommene Uebereinſtimmung des Innern und Aeuſſern des Menſchen mit dem göttlichen Willen. Allein der Begriff der chriſtlichen Tugend muß ſo beſtimmt werden, daß er nicht blos auf den höchſten Grad derſelben anwendbar iſt, daß er anwendbar iſt auf die Geſinnung, welche Chriſten in dieſem Leben ſchon haben können und ſollen, die ſie hier ſchon haben müßen, um Gott wohlgefällig zu ſeyn, und um die Erreichung des großen Endzwecks ihres Daſeyns hoffen zu dürfen, des erhabenen Ziels, welches das Evangelium uns vorhält. Der Begriff von der chriſtlichen Tugend muß ferner ſo beſtimmt werden, daß er nicht blos auf einen höheren, in dieſem Leben ſchon erreichbaren, Grad, ſondern auch auf die niedrigeren Grade derſelben, anwendbar iſt. Durch chriſtliche Tugend muß man alſo verſtehen ein herrſchendes Beſtreben, den ganzen Willen Gottes zu befolgen, ein herrſchendes Streben nach vollkommener Uebereinſtimmung mit Gottes Willen. Sie heißt ein herrſchendes Streben zum Theil im Gegenſatz gegen einzelne moraliſch gute und religiöſe Gefühle, Vorſätze, Handlungen. Zur Tugend überhaupt, und namentlich zur chriſtlichen, iſt es nicht hinlänglich, in einzelnen Augenblicken durchdrungen zu ſeyn von moraliſch guten Gefühlen, einzelne gute Vorſätze zu faſſen und auszuführen. Sie iſt ein habituel-

les Beſtreben, etwas Fortdaurendes, nichts Vorüber⸗ gehendes; ſie iſt ein herrſchendes Streben, ein ſolches Streben, dem jedes andere Streben untergeordnet iſt; eine ſolche Richtung unſeres Willens, der alle übrige Beſchaffenheiten und Wirkungen unſeres Wil⸗ lens untergeordnet ſind; ein ſolches Streben, welches das Uebergewicht hat über alle Neigungen und Be⸗ gierden, die überhaupt oder in einzelnen Fällen dem göttlichen Geſetz widerſtreiten. Die chriſtliche Tu⸗ gend iſt ein herrſchendes Beſtreben, alle für uns er⸗ kennbare Gebote Gottes zu befolgen.

Zu dieſen Geboten gehören zunächſt in Beziehung auf chriſtliche Tugend, die, welche uns Gott durch Chriſtum bekannt machte, (denn ihr liegt Glaube an Chriſtum zu Grunde). Aber aus der Lehre Jeſu folgt auch, daß man ſich beſtreben muß, den ganzen für uns erkennbaren Willen Gottes, auch das ganze in un⸗ ſer Herz geſchriebene Geſez Gottes, zu befolgen, wenn man auf den Namen eines Chriſtlichtugendhaften An⸗ ſpruch machen will; denn

1) ſind in den durch Jeſum bekannt gemachten Geboten auch alle andere, wenn gleich nicht ausdrück⸗ lich, enthalten.

2) Die Lehre Jeſu und der Apoſtel ſezt ſelbſt vor⸗ aus, und behauptet, daß das Geſetz, das ſich uns in unſerem eigenen Bewußtſeyn ankündigt (Röm. 2, 14. 15.) eben ſo gewiß von Gott herkomme als das, welches uns Jeſus ausdrücklich bekannt machte. Die chriſtliche Tugend iſt ein herrſchendes Streben, alle durch Jeſum bekannt gemachte, und eben darum auch alle für uns erkennbare Gebote Gottes zu befolgen.

Entgegengeſezt dieſer Geſinnung iſt die Denkart ſolcher Menſchen, die entweder den Grundſaz haben, nur gewiße göttliche Gebote zu befolgen, oder alle Gebote in einzelnen Fällen zu befolgen, in andern zu übertreten. Auf das Erſtere bezieht ſich z. B. Matth. 5, 19. Dieſer Ausſpruch Jeſu iſt zunächſt gegen die Phariſäer gerichtet. Dieſe erklärten gewiße göttliche Gebote für weniger wichtig, und gerade ſolche, (Matth. 23, 23. Luc. 11, 42.) die an ſich von großer Wichtigkeit ſind; ſie erklärten ſchwerere Gebote für ἐντολας ἐλαχιςας, z. B. das Gebot der Liebe, Barmherzigkeit ꝛc.; die Gebote für wichtig, welche die leichteſten waren, und ſich nur auf äuſſere Gebräuche bezogen. Daher ſagt Jeſus, man dürfe nicht gewiße Gebote vernachläßigen, wenn man ein Bürger des himmliſchen Reichs werden wolle. — Auf dieſelbe falſche Meynung, man dürfe ſich von der Verbindlichkeit zur Befolgung gewiſſer göttlicher Gebote freyſprechen, bezieht ſich auch das, was Jac. Br. 2, 10. 11. ſagt. Es iſt keineswegs von ſolchen die Rede, die aus Schwäche oder Uebereilung in einzelnen Fällen ein göttliches Gebot übertreten, ſondern von ſolchen, die den Grundſaz haben, gewiße Gebote habituell zu vernachläßigen, oder: die einzelne göttliche Gebote geringachten, und eben dadurch Mangel an Achtung für das göttliche Geſez überhaupt — Mangel an Ehrfurcht gegen Gott, den Urheber des Geſezes, zeigen. In Beziehung auf ſolche ſpricht Jakobus; man vergleiche den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden. (v. 9. 1. ff.) Eben ſo wenig aber ſtimmt es mit dem Charakter der chriſtlichen Tugend zuſammen, den Grundſaz zu haben, in

gewiſſen Fällen die göttlichen Gebote zu übertreten, ſie etwa nur dann zu beobachten, wenn keine unſerer Lieblingsneigungen dagegen ſtreite. Das erſte, was zur Tugend überhaupt erfordert wird, iſt, daß ein herrſchendes Beſtreben vorhanden ſey, alle Gebote Gottes ohne Ausnahme zu befolgen. Aus dieſer Beſtimmung folgt nun auch:

1) Man ſoll ſich beſtreben, ſich eine immer richtigere und vollſtändigere Kenntniß des göttlichen Geſetzes zu erwerben. Man ſoll auch in einzelnen Fällen ſorgfältig prüfen, was dem göttlichen Willen angemeſſen ſey, wenn man chriſtlich tugendhaft ſeyn will. Mit dem beſtimmten ernſtlichen Willen, das ganze göttliche Geſez zu befolgen, kann es nicht beſtehen, gleichgültig zu ſeyn, ob man eine richtige oder unrichtige, mehr oder weniger vollſtändige Kenntniß vom Inhalt des göttlichen Geſetzes habe. Eben ſo wenig kann damit in einzelnen Fällen Gleichgültigkeit in Abſicht auf das Verhältniß einzelner Handlungen zum Inhalt des göttlichen Geſetzes beſtehen. Daher fordern die Apoſtel namentlich, daß man überhaupt in der Kenntniß des göttlichen Willens Fortſchritte mache, und in einzelnen Fällen unterſuche, was dem göttlichen Willen gemäß oder nicht gemäß ſey? Röm. 12, 2. Phil. 1, 10. Eph. 5, 17.

Wenn ferner zur chriſtlichen Tugend ein herrſchendes Beſtreben gehört, alle Gebote Gottes zu befolgen, ſo wird dazu erfordert,

2) daß man alle, nicht nur ſeine äußere, ſondern auch ſeine innere Handlungen in eine immer vollkommenere Uebereinſtimmung mit dem göttli-

chen Geſetz zu bringen ſuche. Schon das Geſez unſers eigenen Gewiſſens, noch mehr das durch Chriſtum bekannt gemachte, fordert vor allem andern, daß man auch ſeine innere Handlungen mit Gottes heiligem Willen immer mehr übereinſtimmend zu machen ſuche. Nicht nur eigentlicher Ehebruch ꝛc. (Matth. 5, 28.) iſt verwerflich; ſondern auch unreine Begierden ſoll man unterdrücken und zu verhindern ſuchen. Auch böſe Gedanken, Matth. 15, 19. nicht nur äuſſerlich ſchlimme Handlungen, verunreinigen den Menſchen; böſe Gedanken, ſofern wir durch unſern Freyheitsgebrauch ſie in ihrer Entſtehung verhindern, oder nachher unterdrücken können (Col. 3, 5. Gal. 5, 24.). Und wie groß iſt die Menge der inneren Veränderungen, die mehr oder weniger unmittelbar oder mittelbar in unſerer eigenen Gewalt ſtehen!

Allerdings erwachen öfters Vorſtellungen, Gefühle, Begierden in uns, deren Entſtehung wir nicht verhindern konnten. Aber in vielen andern Fällen hängt ſelbſt ihre Entſtehung unmittelbar oder mittelbar von unſerem eigenen Freyheitsgebrauch ab. Wenn aber auch die Entſtehung ſolcher Vorſtellungen, Gefühle, Begierden unabhängig iſt von unſerem Freyheitsgebrauch, (und wie ſelten läßt ſich das behaupten, wenn man bedenkt, wie manches mittelbar von unſerer Freyheit abhängt?) ſo iſt es denn doch in der Regel in unſerer Gewalt, die entſtandenen Vorſtellungen, Gefühle, Begierden zu unterhalten, zu verſtärken, oder zu unterdrücken und zu ſchwächen. Zu dieſen Vorſtellungen ꝛc., zu dieſen innern Veränderungen oder Handlungen gehören nicht blos die, welche wirk-

lich in äuſſere Handlungen übergehen, ſondern auch diejenigen, welche verſchloſſen bleiben in unſerem Innern, aber mittelbar mehr oder weniger Einfluß auch auf unſer äußeres Verhalten haben. Beſtreben wir uns, Gottes ganzen Willen zu befolgen, ſo müſſen wir uns auch beſtreben, auch unſere innere Handlungen immer mehr mit dem göttlichen Geſetz in Uebereinſtimmung zu bringen. Endlich folgt noch

3) aus dem angegebenen Merkmal, daß wir bey der chriſtlichen Tugend ſelbſt auch bey blos erlaubten Handlungen auf das göttliche Geſetz Rückſicht nehmen müßen. Auch dieſe — vgl. 1 Cor. 10, 31. — gehören zum Gebiet der chriſtlichen Tugend. Denn

1) giebt es überhaupt keine blos erlaubte Arten von Handlungen, die nicht in Anſehung gewißer Beſtimmungen zu den pflichtmäßigen gehören. Inſofern ſie aber dazu gehören, muß auch dabey Rückſicht genommen werden auf das göttliche Geſetz, wenn die Geſinnung tugendhaft ſeyn ſoll. Aber

2) auch in Anſehung derjenigen Beſtimmungen, in Anſehung welcher eine Handlung nur erlaubt iſt, muß Rückſicht genommen werden auf das göttliche Geſetz. Es iſt dem Charakter der Tugend entgegen, eine erlaubte Handlung zu verrichten, ohne hinlängliche Gewißheit davon zu haben, Röm. 14, 23. daß ſie wirklich in Anſehung keiner ihrer Beſtimmungen dem göttlichen Geſetz entgegen ſey, daß ſie nicht nur in abstracto (im allgemeinen betrachtet), ſondern auch in concreto [in Beziehung auf den beſondern (inneren und äuſſeren) Zuſtand, alſo auch in Beziehung auf die beſonderen Verhältniſſe, in welchen wir uns befinden,] nicht unerlaubt ſey.

3) kann man in manchen Fällen erlaubte Handlungen mit pflichtmäßigen verbinden. Auch in dieſer Rückſicht wird die chriſtliche Tugend ihre Wirkſamkeit äußern.

Die chriſtliche Tugend iſt ein aufrichtiges Beſtreben, den ganzen für uns erkennbaren Willen Gottes zu befolgen. Aufrichtigkeit iſt nicht blos der Abſicht entgegengeſezt, andere durch Schein zu täuſchen. Die Aufrichtigkeit des Beſtrebens ſteht auch entgegen der innern Falſchheit des Herzens, bey der man auf eine ſolche Art ſeine Neigungen zu vereinigen ſucht mit den Forderungen des göttlichen Geſetzes, daß man dieſen Abbruch thut. Unredlichkeit iſt es, wenn man die Erfüllung einer Pflicht unter irgend einem Vorwand ſolange als möglich aufſchiebt, zu Gunſten einer Neigung, wenn man ſeiner Pflicht etwas abzudringen ſucht, etwas thun will, aber nicht alles, was man thun ſollte und könnte, wenn man zu Gunſten ſeiner Neigungen ſich von der Verbindlichkeit zur Befolgung irgend eines oder mehrerer Gebote entweder überhaupt oder in einzelnen Fällen freyzuſprechen ſucht, wenn man ein Gebot zwar im Allgemeinen als verbindlich anerkennt, aber durch irgend einen Scheingrund ſich in einzelnen Fällen zu überreden ſucht, für uns gelte es nicht in Rückſicht auf dieſe oder jene beſondere Umſtände. Mit dem Weſentlichen der chriſtlichen Tugend kann dieſes alles nicht beſtehen, — kann keine Art von Unredlichkeit beſtehen. Denn

1) iſt ſie ein herrſchendes Streben, den ganzen für uns erkennbaren Willen Gottes zu befolgen.

2) Daß zur chriſtlichen Tugend ein aufrichti-

ges Streben nach Uebereinſtimmung mit dem ganzen Willen Gottes gehöre, wird auch beſtätigt durch einzelne Ausſprüche Jeſu und ſeiner Apoſtel; z. B. Matth. 5, 6. *) (vergl. Matth. 6, 33.) (das Hungern und Durſten bezeichnet ein ganz aufrichtiges Verlangen und Streben nach dem, was δικαιοσυνη heißt, nach vollkommener Uebereinſtimmung mit Gottes heiligem Willen.) Sehr unzweideutig erklärt ſich Jeſus Matth. 6, 24. gegen die, welche herrſchende Neigung zum Reichthum zu vereinigen ſuchen mit der Verehrung Gottes. Für das Gegentheil ächter Tugend erklärt Jac. 4, 4. (vgl. v. 8.) die Geſinnung derer, die eine irrdiſche Geſinnung mit der Liebe gegen Gott zu verbinden ſuchen; er nennt ſie Doppelherzige v. 8. Und wie könnte das Streben ſolcher Menſchen nach Heiligkeit anders als ein ganz aufrichtiges Streben ſeyn, die (Eph. 4, 23. 24. Col. 3, 10.) neu geſchaffen ſind und immer vollkommener umgebildet werden ſollen nach dem Bild Gottes in Rückſicht auf Gerechtigkeit und Heiligkeit? Man kann beyfügen, daß eben diejenigen Geſinnungen, die nach der chriſtlichen Lehre Fundamentaltugenden ſind, Liebe gegen Gott und Jeſum und gegen unſere Mitbrüder, unvereinbar ſind mit Unredlichkeit.

Das Streben nach einer vollkommenen Uebereinſtimmung mit dem heiligen Willen Gottes, das zur chriſtlichen Tugend gehört, muß ferner ein ernſtliches und beharrlichthätiges ſeyn. Ein ernſtliches, d. h. ein ſolches, das mit Anſtrengung und Aufopferung verbunden iſt, wozu ebendeßwegen Seelenſtärke und Muth erfordert wird. Dieß folgt

*) vgl. Knapp scripta varii argumenti p. 396.

1) aus dem unmittelbar vorhergehenden. Ohne vielfache und große Anſtrengungen und Aufopferungen kann der große Zweck unſerer Bildung zur Uebereinſtimmung mit dem heiligen Willen Gottes nicht erreicht werden. Wir müſſen, wenn dieſer Zweck erreicht werden ſoll, jede unerlaubte Neigung ernſtlich bekämpfen, uns zu manchen Entſagungen und Aufopferungen entſchließen. Können wir alſo eine möglichſt vollkommene Uebereinſtimmung mit Gottes Willen ganz aufrichtig wollen, ohne ernſtlich nach der Realiſirung dieſes Zwecks zu ſtreben?

2) Darauf beziehen ſich auch mehrere einzelne Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel. Wenn z. B. Jeſus, Matth. 5, 6. *), die Geſinnung ſeiner ächten Schüler als ein πειναν και διψαν την δικαιοσυνην beſchreibt, ſo drückt er eben dadurch auch ein recht ernſtliches Verlangen, ein mit Anſtrengung und Aufopferung thätiges Streben aus. Jeſus fordert in demſelben Cap. v. 29. ff. und Matth. 18, 9. daß ſeine Schüler, wenn ihr Auge ꝛc. ſie ärgere, es ausreiſſen ſollen. Recht ſtark wollte er dadurch den Gedanken ausſprechen, ſeine Schüler müſſen entſchloſſen ſeyn auch das Liebſte aufzuopfern, auch das Angenehmſte ſich zu verſagen, wenn es für den Gehorſam gegen das göttliche Geſetz hinderlich ſey, wenn auch dieſe Entſagung eben ſo ſchmerzhaft für ſie ſeyn ſollte, als das Ausreißen des Augs und dergl. und in einer andern Stelle (Luc. 13, 24.) fordert Jeſus ſeine Schüler auf zum Kämpfen, oder Ringen, (in Beziehung auf die künftige Seligkeit).

*) vgl. Knapp scripta varii argumenti p. 396. s.

So ſtellt auch Paulus 1 Cor. 9, 24. ff. die chriſtliche Tugend unter dem Bild eines Wettlaufs und Kampfs vor. vgl. auch Apg. 2, 7. ꝛc.

Iſt aber die chriſtliche Tugend ein ernſtliches Streben, den ganzen Willen Gottes zu befolgen; ſo iſt ſie auch ein ſolches Streben, welches nicht nur überhaupt thätig, auch mit Anſtrengung thätig iſt, ſondern namentlich auch dadurch ſich äußert, daß unſer Verhalten, unſere innere und äuſſere Handlungen (oder: unſer inneres und äuſſeres Leben) in eine immer vollkommenere Uebereinſtimmung mit Gottes Geſetz gebracht wird. Und Jeſus und die Apoſtel fordern auch ausdrücklich in mehreren Stellen ein ſolches Beſtreben, welches ſich nicht blos durch gute Vorſätze, ſondern auch durch ein pflichtmäßiges Gottwohlgefälliges Handeln wirkſam erweiſe. vgl. Luc. 6, 45. Matth. 7, 17. 24. 25. Röm. 8, 4. 13. 6, 12. f. 19. Col. 1, 10. Phil. 1, 11. 1 Joh. 1, 6. 7. (das Bild von Licht beziehet ſich zunächſt ohne Zweifel auf Heiligkeit.) 1 Joh. 5, 18. ꝛc.

Eben dieß wird auch beſtätigt dadurch, daß wir bey der chriſtlichen Tugend uns bilden ſollen nach dem Muſter Jeſu. Seine Geſinnung äußerte ſich durch eine ununterbrochen fortgehende, mit dem Willen Gottes vollkommen übereinſtimmende äuſſere und innere Thätigkeit; ſein Handeln war in allen Fällen vollkommener Ausdruck des Willens Gottes. Seine Schüler aber (1 Joh. 2, 6.) ſollen wandeln, wie er gewandelt hat. — Und würde wohl Jeſus uns mehrere Vorſchriften in Beziehung auf unſere Handlungen gegeben haben, wenn er nicht wollte, daß unſer Streben nach

Uebereinſtimmung mit Gottes Willen ſich immer vollkommener äußere durch ein pflichtmäßiges inneres und äußeres Verhalten?

Aber dieſe Thätigkeit muß auch beharrlich ſeyn, (nicht blos vorübergehend, nicht blos in einzelnen Stunden oder Tagen ſich äuſſern, in andern nicht —). Denn nur durch ſteten Fortgang kann der Zweck unſerer Bildung zu vollkommener Uebereinſtimmung mit Gott, nur ſo das Ziel erreicht werden, das uns Jeſus vorhält, wenn er Matth. 5, 48. ſagt: Ihr ſollt vollkommen zu werden ſtreben, wie euer himmliſcher Vater vollkommen iſt. Eine beharrliche Thätigkeit iſt nothwendig, wenn jene Geſinnung immer vollkommener in uns werden ſoll, die Jeſus darſtellt durch den Ausſpruch: du ſollſt Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzem Gemüthe. Matth. 22, 37.

Zur chriſtlichen Tugend wird ferner weſentlich erfordert ein williges (mit Geneigtheit verbundenes) Streben, Gottes ganzen Willen zu befolgen. Denn

1) ſchließen eben diejenigen Geſinnungen, die bey allen übrigen chriſtlichen Tugenden zu Grund liegen, augenſcheinlich Willigkeit in ſich. Die Geſinnungen der Liebe gegen Gott und Jeſum und unſern Nächſten, die bey allen übrigen Tugenden zu Grunde liegen, ſind unzertrennbar mit einem gewißen Grad von Geneigtheit, Gottes Willen zu erfüllen, verbunden.

Und der Glaube an Jeſu Lehre, den die chriſtliche Tugend vorausſezt, iſt ein ſehr wirkſames Mittel, Willigkeit zur Befolgung des göttlichen Geſetzes hervorzubringen, und zu unterhalten.

2) Die chriſtliche Tugend ſoll ſeyn: Beſtreben, ſich nach Jeſu Muſter zu bilden; ihr Ziel iſt möglichſt vollkommene Aehnlichkeit mit Jeſu. Aber für dieſen war es Freude und Bedürfniß, den Willen deſſen zu thun, der ihn geſandt hatte Joh. 4, 34. Auch in dieſer Hinſicht müſſen wir uns Jeſu Muſter ſchon in dieſem Leben allmählig zu nähern ſuchen, wenn wir ſeine ächte Schüler ſeyn wollen. Die chriſtliche Tugend iſt nicht eine ſolche, bey der man aus bloßer Achtung für das Geſetz ſeine Pflichten erfüllt; ſie iſt eine ſolche Tugend, die Liebe in ſich ſchließt, bey der freylich Achtung nothwendig zu Grunde liegt. Uebrigens iſt auch in Rückſicht auf dieſes Merkmal der chriſtlichen Tugend nicht zu vergeſſen, daß es in unbeſtimmbar vielen Stufen vorhanden ſeyn kann. Beym Anfang der chriſtlichen Tugend wird die Willigkeit immer nur in einem mehr oder weniger niedern Grad vorhanden ſeyn.

Die chriſtliche Tugend iſt ein herrſchendes aufrichtiges ernſtliches beharrlich thätiges und williges Streben, Gottes ganzen Willen zu befolgen. Aber mehr als dieß wird auch nicht zum Weſentlichen der chriſtlichen Tugend in unſerm jetzigen Zuſtand in Hinſicht auf ihre Beſchaffenheit erfordert; — nicht wirkliche vollkommene Uebereinſtimmung aller unſerer (inneren und äuſſeren) Handlungen ohne Ausnahme mit dem göttlichen Geſetz wird zum Weſentlichen der chriſtlichen Tugend in dieſem Leben erfordert. Man findet in Jeſu und der Apoſtel Lehre keinen beweiſenden Grund für die Vorausſetzung, daß zum Weſentlichen der chriſtlichen Tugend ſchon im jetzigen Zuſtand eine

vollkommene durchgängige Uebereinſtimmung aller äuſſeren und innern Handlungen mit dem göttlichen Geſetz, eine vollkommene Reinheit vom Böſen gehöre, daß jede einzelne Abweichung vom göttlichen Geſetz mit dem Weſentlichen der chriſtlichen Tugend im jetzigen Leben durchaus ganz unvereinbar ſey. Man findet vielmehr poſitive Gründe für den entgegengeſezten Satz. Aber aus dem Begriff der chriſtlichen Tugend und aus einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel ergiebt ſich allerdings auch das, daß diejenigen Abweichungen vom göttlichen Geſetz, die bey gebeſſerten Chriſten vorkommen, (durch die das Weſentliche der chriſtlichen Tugend nicht aufgehoben wird,) ſich durch gewiße Merkmale weſentlich unterſcheiden von den Sünden ungebeſſerter, das heißt, ſolcher Menſchen, bey welchen Verdorbenheit noch herrſchend iſt.

I) Man findet keinen beweiſenden Grund dafür, daß überall keine Abweichung vom göttlichen Geſetz vereinbar ſey mit dem Weſentlichen der chriſtlichen Tugend im jetzigen Zuſtand, ſofern ſie nach ihrer Beſchaffenheit betrachtet wird. Nicht davon iſt die Frage, ob irgend eine Art von Sünden herrſchend ſeyn könne bey chriſtlicher Tugend, oder ob irgend eine einzelne Sünde, des Weſentlichen der chriſtlichen Tugend unbeſchadet, für gleichgültig (unbedeutend) gehalten werden dürfe; — auch nicht, ob eine Sünde von jeder Art von einem durch das Chriſtenthum gebeſſerten Menſchen begangen werden könne, ohne daß er aufhöre, ein ſolcher zu ſeyn. Dieſe Fragen müſſen allerdings verneint werden; dieß folgt aus der Be-

ſtimmung des Begriffs der chriſtlichen Tugend. Nur ob einzelne Sünden oder Abweichungen vom göttlichen Geſetz von einer gewißen Art auch bey gebeſſerten Chriſten vorkommen können, ohne daß ſie aufhören, gebeſſert zu ſeyn (einen Gott wohlgefälligen Sinn zu haben); dieß iſt die Frage. Alle Stellen, woraus einige zu erweiſen ſuchten, nur der ſey ein ächter Chriſt, der gar nicht mehr ſündige, ſich keiner äuſſern und innern Abweichung von Gottes Geſetz in irgend einem Fall ſchuldig mache, der auch in keinem Fall irgend etwas unterlaſſe, was dieſes fordert, und das er thun könnte, — alle dieſe Stellen ſind, wie ſich leicht zeigen läßt, nicht beweiſend. Wir beſchränken uns auf das Weſentlichſte. Zum Beweis beruft man ſich

1) auf ſolche Stellen, wo geſagt wird, Chriſten ſollen vollkommen ſeyn, oder ἀμωμοι, ἀμεμπτοι ꝛc. Allein alle dieſe Stellen beweiſen nicht, was man daraus folgerte. Denn was

a) die Stellen betrifft, wo τελειος von Chriſten gebraucht wird, ſo bezeichnet dieſer Ausdruck

α) in den meiſten Stellen keineswegs eine ſolche Vollkommenheit, die Vollendung (dem Grade nach) iſt, bey der der Menſch vollkommen und durchgängig frey auch von aller inneren Sünde iſt. Denn

ℵ) in einigen Stellen wird offenbar τελειος nur im comparativen Sinn genommen, bezeichnet ſolche, die in Vergleichung mit andern vollkommen ſind, die in chriſtlicher Erkenntniß und Tugend größere Fortſchritte gemacht haben, als andere, die eine größere Stärke in Abſicht auf Beherrſchung ihrer Neigungen beſitzen, die Erwachſene (im geiſtigen Sinn)

heiſſen können, indeß andere als Kinder beſchrieben werden. Auf höhere Erkenntniß bezieht es ſich Ebr. 5, 14. augenſcheinlich, und wahrſcheinlich auch 1 Cor. 2, 6.

ב) In andern Stellen bezeichnet τελειος zwar eine gewiße abſolute Beſchaffenheit, aber keineswegs eine ſolche, die in vollkommener Uebereinſtimmung mit dem heiligen Willen Gottes beſteht, bey der der Menſch von allen Fehlern vollkommen frey iſt, z. B. Col. 1, 28. Hier bedeutet wohl τελειος einen ſolchen, der ſo beſchaffen iſt, wie Chriſten im gegenwärtigen Leben ſchon beſchaffen ſeyn ſollen, den Sinn hat, welchen ächte Chriſten (im gegenwärtigen Leben ſchon) haben ſollen, nicht einen ſolchen, der ſchon das Ziel der Vollkommenheit erreicht hat, das ſelbſt Paulus noch nicht erreicht zu haben glaubte, Phil. 3, 12. f. Auch bey den LXX. wird τελειος zuweilen in einem ſolchen Sinn gebraucht, daß es in der Hauptſache das ausdrückt, was wir durch aufrichtige Rechtſchaffenheit ausdrücken. 1 Moſ. 6, 9. 5 Moſ. 18, 13.

β) Noch iſt eine Stelle übrig, wo τελειος in einem höhern Sinn genommen zu werden ſcheint. Matth. 5, 48. — dieſelbe Stelle, auf die man ſich vorzüglich beruft, um wahrſcheinlich zu machen, daß nur die ächte Chriſten ſeyen, die jezt ſchon ganz rein von allem Böſen ſeyn.

Es iſt wahrſcheinlich, daß τελειος hier nicht blos Rechtſchaffenheit bedeutet; aber das folgt nicht daraus, Jeſus habe vorausgeſezt, das was er hier τελειος nennt, ſey etwas, das man ſchon erreicht haben müſſe, wenn man ſein ächter Schüler ſeyn wolle. Chri-

ſtus bezeichnet vielmehr hier wohl das Ziel, nach welchem Chriſten ringen ſollen; aber er behauptet nicht, daß ſie es ſchon in dieſem Leben erreichen, noch weniger das, daß ſolche nicht zu ſeinen ächten Schülern gehören, die es noch nicht erreicht haben.

Die wahre Erklärung dieſer Stelle muß übereinſtimmen mit andern ähnlichen Ausſprüchen Jeſu. Mit dieſen ſtimmt ſie aber nur dann zuſammen, wenn man den Sinn ſo beſtimmt: Ihr ſollt euch beſtreben, in Abſicht auf Heiligkeit, Liebe, uneigennützige allgemeine unpartheyiſche Menſchenliebe, Gott ähnlich zu werden. Denn Matth. 6, 33. erklärt es Jeſus ſelbſt durch ein ernſtliches angelegentliches Streben. Ἀυτȣ muß nemlich auf Θεȣ bezogen werden, und ἡ δικαιοσυνη ἀυτȣ iſt wohl eine ſolche, die ähnlich iſt der δικαιοσυνη Gottes, ſolche ſittliche Vollkommenheit, die ähnlich iſt der Vollkommenheit Gottes. Nach dieſer ſollen Jeſu Schüler ſtreben vor allem andern. Ebendamit erklärt er alle wirklich für ſeine ächte Schüler, die mit allem Ernſt darnach ſtreben, Gott ähnlich zu werden, vollkommen übereinzuſtimmen mit ſeinem heiligen Willen. Und wie hätte Jeſus Matth. 5, 6. ſagen können, ſelig ſeyen ὁι πεινωντες και διψωντες την δικαιοσυνην, und hinzuſetzen können, χορτασθησονται [das Verlangen derer, welchen es um rechtſchaffnen (Gottähnlichen) Sinn zu thun ſeye, ſolle befriedigt werden] und zwar, nach dem Zuſammenhang, im überirrdiſchen Reiche Gottes, wenn er nicht vorausgeſezt hätte, das anhaltende ernſte Streben nach Gottähnlichkeit ſey hinlänglich, um ſein ächter Freund und Schüler zu ſeyn. Die Bemerkungen in Abſicht auf τελειος laſſen ſich,

die erſte allein ausgenommen, im Weſentlichen auch

b) anwenden auf diejenigen Stellen, wo es heißt, die Chriſten ſollen ἄμωμοι, ἄμεμπτοι ꝛc. ſeyn oder werden. Denn

α) in den Stellen, wo ſich dieſes Prädikat auf das gegenwärtige Leben bezieht, heißt es ohne Zweifel ſoviel als צַדִּיק oder תָּמִים; ſ. v. a. צדיק Pſ. 37. 18. vgl. 17. Sprüchw. 20, 7. תָּמִים 1 Moſ. 17, 1. Hiob 12, 4. Augenſcheinlich bezeichnen dieſe Ausdrücke in dieſen Stellen nichts als Rechtſchaffenheit, und zwar eine ſolche, die innig verbunden iſt mit ächter Verehrung Gottes. Ebendieß bezeichnet ἀμώμητος (ἄμεμπτος) Phil. 2, 15., wo es heißt: die Chriſten ſollen ſo leben, daß ſie durch ihr Beyſpiel das Chriſtenthum empfehlen, daß ſie ein Licht ſeyen in dieſer verfinſterten Welt.

β) In andern Stellen werden dieſe Ausdrücke allerdings in einem höhern Sinn genommen; aber in dieſen Stellen beziehen ſie ſich auf die Vollendung im künftigen Leben. Z. B. Col. 1, 22. Eph. 5, 27. (wo das Ziel beſchrieben wird, zu dem der, welcher aus Liebe für ſeine Gemeinde ſtarb, alle ächte Mitglieder ſeiner Gemeinde hinführen will. Er will ſeine Gemeinde einſt als eine Gott vollkommen wohlgefällige, ganz heilige und ganz ſelige Gemeinde darſtellen.) — Noch iſt

2) eine Hauptſtelle übrig, wo einige den Satz finden wollen, daß nur diejenigen einen wahrhaft chriſtlichen Sinn haben, die in keinem Fall ſündigen. Dieß iſt der bekannte Ausſpruch des Johannes. 1 Joh. 3, 9. und v. 6. Wenn ἁμαρτάνειν und ἁμαρτίαν ποιεῖν ſich

auf alle einzelne fehlerhafte (vom göttlichen Geſetz abweichende) Handlungen bezöge, ſo läge in dieſer Stelle allerdings der Satz, ein ächter Chriſt könne überall nicht mehr ſündigen, denn nur ein γεγεννημενος ἐκ τȣ Θεȣ iſt ein ächter Chriſt. Allein es iſt ganz unerweislich, daß ἁμαρτανειν in dieſer Stelle die vorausgeſezte Bedeutung habe. Johannes nimmt wohl Rückſicht auf gewiße falſche Lehrer in Kleinaſien, die nicht blos theoretiſche Irrthümer verbreiteten, ſondern auch unmoraliſche Grundſätze, die lehrten, daß man laſterhaft leben dürfe, oder wenigſtens die habituelle Uebertretung gewißer göttlicher Gebote für gleichgültig erklärten. Der verderblichen Lehre und dem Lebenswandel ſolcher Menſchen iſt dieſe Stelle entgegengeſezt. Ἁμαρτιαν ποιειν bedeutet in dieſem Gegenſatz ein habituelles Sündigen, einen laſterhaften Lebenswandel. Daß man berechtigt und ſelbſt genöthigt ſey, dieſen Ausdruck in dem Sinn zu nehmen: vitiis deditum esse, zeigt der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden ſehr klar. Offenbar iſt ἁμαρτιαν ποιειν im 9ten Vers einerley mit ἁμαρτιαν ποιειν v. 8. Das ἁμαρτιαν ποιειν v. 8. aber iſt ein Gegenſatz gegen ποιειν δικαιοσυνην v. 7. Iſt aber dieß, ſo folgt ſchon daraus, daß ποιειν ἁμαρτιαν etwas Habituelles anzeige. Denn ποιειν δικαιοσυνην (v. 7.) kann nicht heißen: Nur in einzelnen Fällen ſo handeln, wie es dem Gebote Chriſti gemäß iſt. Von einem ſolchen Menſchen konnte Johannes nicht ſagen wollen, er ſey Chriſto, dem Heiligen, ähnlich. Ποιειν δικαιοσυνην muß ein ernſtliches ſtandhaftes fortdaurendthätiges Streben bedeuten, immer nur das zu thun, was mit Gottes Willen über-

einſtimmt, (studere probitati, virtuti et recte factis operam dare). Daher muß auch ποιειν την ἁμαρτιαν (v. 8. 9.) etwas herrſchendes habituelles bedeuten. Ποιȣντες ἁμαρτιαν können nicht ſolche ſeyn, die, bey einem aufrichtigen, ernſtlichen, thätigen Streben nach Heiligkeit, in einzelnen Fällen unvorſetzlich oder aus Schwäche ſich eines Fehlers, einer Abweichung von dem göttlichen Geſetz, ſchuldig machen: Es müſſen ſolche ſeyn, bey welchen eine oder mehrere böſe Neigungen herrſchend ſind. Dieſe Bedeutung läßt ſich auch durch andre Stellen beſtätigen, wo dieſelbe Redensart oder ähnliche vorkommen; z. B. Joh. 8, 34. zeigt der Zuſammenhang, daß Jeſus durch ποιειν ἁμαρτιαν nicht einzelne Fehler bezeichne, die etwa Gebeſſerte aus Schwäche oder Uebereilung begehen; denn er beſchreibt jeden ποιȣντα την ἁμαρτιαν als einen δȣλον της ἁμαρτιας. Dieß kann aber nur von ſolchen gelten, bey denen die Neigung zum Böſen noch etwas herrſchendes iſt. Joh. 3, 20. *) iſt φαυλα πρασσειν das Gegentheil von ποιειν την αληθειαν v. 21. welches eben das bezeichnet, was ποιειν την δικαιοσυνην. Das φαυλα πρασσειν heißt alſo vitiis deditum esse. Man kann damit Joh. 5, 29. vergleichen, „ὁι τα ἀγαθα ποιησαντες, — ὁι τα φαυλα πραξαντες.“ Durch jene müſſen nothwendig ſolche verſtanden werden, die nicht blos einzelne geſetzmäßige Handlungen verrichtet haben; es müſſen, wie die Vergleichung mit vielen andern Stellen lehrt, ſolche verſtanden werden, die der Geſinnung nach gut waren, und deren gute Geſinnung ſich durch ein ſtandhaftes gutes Handeln thätig erwies;

*) vgl. Knapp scripta varii argumenti p. 250. 252.

nur dieſe werden einſt auferſtehen zu einer ſeligen Auferſtehung. Daher iſt auch φαυλα πραξαντες auf das herrſchende zu beziehen. Sehr klar iſt dieß auch Röm. 2, 9. 10. vgl. mit v. 7. ὁ ἐργαζομενος το ἀγαθον v. 10. iſt nach v. 7. offenbar ein ſolcher, der nicht blos in einzelnen Fällen geſetzmäßig handelt, ſondern ſtandhaft rechtſchaffen handelt. Alſo muß auch das κατεργαζ. το κακον v. 9. auf das Habituelle ſich beziehen. Vergleichen kann man damit zur Beſtätigung ähnliche Ausdrücke bey den LXX. z. B. Hiob 31, 3. wo ποιουντες ανομιαν Laſterhafte bedeutet; ebenſo Hiob 34, 8. „ποιουντες τα ανομα“ Pſ. 36, 12. όι ἐργαζομενοι την ανομιαν; (vgl. Matth. 7, 23.) Pſ. 5, 6. — 6, 9. εργαζεσθαι την ἀνομιαν. Das ἁμαρτιαν ποιειν in unſerer Stelle muß bezogen werden auf das Habituelle. Daraus folgt nothwendig, daß auch ἁμαρτανειν in demſelben v. und v. 6. ſich auf etwas Habituelles beziehe. Es wird auch wirklich in andern Stellen zuweilen ſo genommen, z. B. bey den LXX. Pred. 9, 2. 2 Chronik 22, 3. vgl. v. 4. (Der Zuſammenhang in dieſer Stelle beweist, daß ἁμαρτανειν ein habituelles Uebertreten des göttlichen Geſetzes iſt.) — Allerdings iſt es alſo auch aus 1 Joh. 3, 9. 6. nicht erweislich, daß durch jede einzelne Abweichung von dem göttlichen Geſetz das Weſentliche der chriſtlichen Tugend aufgehoben werde; — daß nur ſolche wahrhaft gebeſſerte (wiedergeborne) und begnadigte Chriſten ſeyen, die gar nicht mehr ſündigen. Man findet vielmehr ſchon im Zuſammenhang einen Grund, das ἁμαρτιαν ποιειν und ἁμαρτανειν auf etwas Habituelles zu beziehen.

Es giebt aber auch poſitive Gründe für die Be-

hauptung, daß nicht ein ſolcher Grad von Vollkommenheit, bey welchem man gar nicht mehr ſündigt, zum Weſentlichen der chriſtlichen Tugend im gegenwärtigen Leben erfordert werde. Die Stelle 1 Joh. 2, 1. enthält einen Ausſpruch, woraus dieß richtig gefolgert werden kann. Er ſezt voraus, daß auch ſolche, denen ihre Sünden wirklich vergeben ſind, (vgl. v. 12. 3, 1. f. 5, 13.) doch noch ſündigen können. Denn „ἐαν τις ἁμαρτη“ muß wohl ebenſo, wie ἁμαρτητε, auf die künftige Zeit bezogen werden. — Es muß den Sinn haben: Wenn ihr noch ſündigen ſolltet in einzelnen Fällen. Es kann nicht auf die Zeit bezogen werden, in welcher jene Chriſten noch gar nicht durch das Chriſtenthum gebeſſert waren; denn hätte Joh. in dieſem Sinn geſagt: ἐαν τις ἁμαρτη; ſo würden dieſe Worte im Widerſpruch mit 1, 10. ſtehen, wo er offenbar vorausſezt, daß alle ſchon geſündiget haben. Man kann damit auch Gal. 6, 1. 2. 5. vergleichen, wo Paulus offenbar vorausſezt, daß auch Gebeſſerte noch aus Uebereilung ſündigen können, daß ſelbſt diejenigen, welche ſchon πνευματικοι, nicht mehr bloße Anfänger im Chriſtenthum ſeyen, noch nicht ganz frey ſeyen von allen Fehlern.

Und wenn Jeſus Matth. 5, 6. den Sinn ſeiner ächten Schüler ſo beſchreibt, ſie hungern und dürſten nach δικαιοσυνη, und ihnen die Zuſage giebt: χορτασθησονται; ſo ſezt er dabey gewiß nicht voraus, nur die gehören zu ſeinen ächten Schülern, die das Ziel der δικαιοσυνη ſchon erreicht haben. Er preiſt alle diejenigen ſelig, die nach der δικαιοσυνη hungern und dürſten, alſo einen noch vorhandenen Mangel an

(vollkommener) Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen mehr oder weniger ſchmerzhaft fühlen. Er verſpricht ihnen eine vollſtändige Befriedigung ihres edlen Triebs nach vollkommener Uebereinſtimmung mit dem heiligen Willen Gottes. Aber aus dem Zuſammenhang erhellt, daß er eine vollſtändige Befriedigung erſt im überirrdiſchen Reich Gottes hoffen läßt, daß er nicht zur Hoffnung berechtigt, daß ſie jenes Ziel jezt ſchon erreichen werden. Ebendeßwegen hat Jeſus auch ſeinen ächten Schülern Matth. 6, 12. die Vorſchrift gegeben, zu beten: Vergieb uns, himmliſcher Vater, unſere Schulden. So gewiß aber dieß iſt, ſo wichtig iſt es,

II) genauer zu beſtimmen, durch welche Merkmale, die Abweichungen gebeſſerter Chriſten ſich von den Sünden ſolcher Menſchen unterſcheiden, bey denen noch Neigung zum Böſen herrſcht. Dieſe Merkmale laſſen ſich aus dem Begriff der chriſtlichen Tugend und aus einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel ableiten. Cruſius hat *) den Charakter ſolcher Sünden und Mängel, die auch bey wahrhaft gebeſſerten (geheiligten) Chriſten angetroffen werden können, richtig im Allgemeinen ſo beſtimmt: „Es ſind ſolche Fehler, welche aus der Schwachheit des perſönlichen Zuſtandes entſtehen, ohne daß der Gebeſſerte den Vorſatz hat, Gott verachten und ſeinen Willen nicht thun zu wollen, oder auch leichtſinnig (genug) iſt, ſich wenig darum zu bekümmern, was Gott geoffenbart habe, und wodurch man ſeinen Willen treffe oder nicht erfülle.“ In dieſem allgemeinen Charakter liegen ei-

*) Im erſten Theil ſeiner Moraltheologie S. 520. f.

nige ſpeciellere Merkmale. Die Sünden der Gebeſſerten, (man kann ſie Schwachheitsſünden nennen,) unterſcheiden ſich vorzüglich durch folgende Merkmale von Sünden, deren Quelle herrſchende Neigung zum Böſen iſt.

1) Schwachheitsſünden können nie habituelle wiſſentliche Sünden ſeyn; es iſt keine Schwachheitsſünde, wenn eine fortdaurende Gewohnheit da iſt, eine ſolche Sünde wiſſentlich zu begehen. vergl. Röm. 6, 12. 14. Wo eine ſolche Gewohnheit iſt, da befindet man ſich im Fall, von dem Jakobus 2, 10. ſpricht: man übertritt habituell gewiße göttliche Gebote. Soll

2) irgend eine Sünde Schwachheitsſünde ſeyn, ſo darf die Quelle davon nicht Gleichgültigkeit gegen das göttliche Geſetz oder gegen irgend eine einzelne Vorſchrift deſſelben (die man als eine ſolche erkennen kann und erkennt), nicht irgend eine herrſchende böſe Neigung, nicht herrſchender Stolz, Ehrgeiz, herrſchende Neigung zur Sinnlichkeit, herrſchende Liebloſigkeit, u. ſ. w. ſeyn. Alle Abweichungen vom göttlichen Geſetz, die aus irgend einer noch herrſchenden böſen Neigung entſtehen, ſind eben deßwegen keine Schwachheitsſünden; dieß folgt aus dem Begriff der chriſtlichen Tugend und aus einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, z. B. Röm. 6, 14. 18. 22. — 8, 2. Und wie könnten ſolche, bey denen noch eine böſe Neigung herrſcht, zu denen gerechnet werden, die hungern und dürſten nach δικαιοσυνη Matth. 5, 6. wie könnte bey ſolchen Liebe gegen Gott herrſchende Triebfeder ihres Wollens und Handelns ſeyn? wie

könnten ſie auch nur angefangen haben, das erſte Gebot zu befolgen: du ſollſt Gott lieben von ganzem Herzen. Matth. 22, 37.? Endlich

3) wird auch das weſentlich zum Charakter einer Schwachheitsſünde erfordert: Sie darf nachher nicht gebilligt oder auch nur als etwas Gleichgültiges betrachtet werden. Vielmehr muß der Menſch ſie, ſobald er ſie erkennt, aufrichtig und ernſtlich bereuen, vgl. Matth. 26, 75. (Joh. 21, 17.) keine Entſchuldigung dafür ſuchen. Er muß ſeine Verſchuldung vor Gott mit lebendiger Ueberzeugung anerkennen, und Gott ernſtlich um Vergebung bitten (Matth. 6, 12. 1 Joh. 1, 9. f.). Er muß, wenn er irgend einem andern durch eine Pflichtverletzung oder Pflichtverſäumniß Schaden verurſachte, dieſen Schaden, wenn und ſoweit es für ihn möglich iſt, zu vergüten ſich angelegen ſeyn laſſen. Er muß den ernſtlichen Vorſatz erneuern, ſich namentlich auch vor dieſer Art von Sünden in Zukunft ſorgfältiger zu hüten, und Gott um ſeinen Beyſtand zur Ausführung deſſelben bitten, aber auch vor den Veranlaſſungen dazu, ſich, ſoweit es möglich iſt, zu hüten, und den aus ſeinem Innern hervorgehenden Reizungen dazu, unter Gottes Beyſtand, kräftiger entgegen zu würken. Alle dieſe Merkmale vereinigt — gehören zum Charakter einer Schwachheitsſünde. Fehlt nur eines derſelben, ſo iſt eine Sünde keine Schwachheitsſünde. Die Schwachheitsſünden wahrer Chriſten ſind ähnlich den Fehlern gutgearteter Kinder, die ihre Eltern herzlich lieben und verehren.

Praktiſches Moment des Satzes: Schwachheitsſünden finden ſich auch bey wahrhaftgebeſſerten

Chriſten, ohne daß das Weſentliche der chriſtlichen Tugend und die Hoffnung der künftigen Seligkeit dadurch aufgehoben wird. Dieſer Satz iſt

1) wenn er richtig verſtanden wird, in keiner Hinſicht praktiſch nachtheilig;

2) er iſt vielmehr praktiſch nützlich.

1) Es wird dadurch der Unterſchied zwiſchen Tugendhaften und Nichttugendhaften nicht aufgehoben. Es iſt ein Unterſchied der Art, nicht des Grads, wenn bey dem einen ächte und thätige Liebe gegen Gott und Menſchen, bey dem andern das Gegentheil davon herrſchende Triebfeder des innern und äußern Lebens iſt. Ferner wird nicht behauptet, eine wiſſentliche Sünde ſey etwas Gleichgültiges. Es iſt ausdrücklich bemerkt worden, keine Sünde ſey Schwachheitsſünde, wenn Gleichgültigkeit gegen Gottes Gebot ihr zu Grunde liegt. — Es folgt nicht aus dem Satz, von welchem die Rede iſt, daß irgend ein Chriſt auf der erreichten Stufe von Tugend ſtehen bleiben, und ſich mit dem Gedanken beruhigen dürfe, auch Gebeſſerte ſind nicht ganz rein. Vielmehr ſteht der Satz damit in enger Verbindung, daß Chriſten ebendeßwegen, weil ſie noch nicht ganz rein von allem Böſen ſind, um ſo ernſtlicher fortſtreben müſſen nach einer vollkommenen Reinheit vom Böſen. Endlich folgt nicht daraus, daß eine wirkliche vollkommene Uebereinſtimmung des äußern und innern Lebens mit dem heiligen Willen Gottes etwas durchaus Unerreichbares ſey. Nur das wird behauptet, man könne chriſtlich tugendhaft ſeyn, ohne wirklich ſchon in dieſem Leben jenes Ziel erreicht zu haben. [Damit ſtimmt Matth. 5, 6.

zuſammen. Jeſus ſezt voraus, diejenige, die er ſelig preist, haben jenes Ziel noch nicht erreicht. Der Ausdruck πεινωντες — διψωντες ꝛc. zeigt ein unangenehmes Gefühl davon an, daß man jenes Ziel noch nicht erreicht hat. Aber Jeſus verſichert zugleich, daß die πεινωντες jenes Ziel wirklich (in dem überirrdiſchen Reich Gottes) erreichen werden.] *)

2) Praktiſch nützlich iſt es für Gebeſſerte,

a) auf der einen Seite anzuerkennen, daß ſie noch nicht von allem Fehlerhaften ganz frey ſeyen,

b) auf der andern Seite aber die Ueberzeugung zu haben, daß doch dadurch das Weſentliche der Tugend, daß dadurch die beſondere väterliche Liebe Gottes gegen ſie, die Verſicherung von ihrer Begnadigung und die Hoffnung der künftigen Seligkeit nicht aufgehoben werde, wenn ſie nur fortfahren, recht ernſtlich nach immer größerer Reinigung vom Böſen zu ſtreben. (2 Cor. 7, 1. ꝛc.)

a) es iſt nothwendig und nützlich für ſie, anzuerkennen, daß ſie noch nicht das Ziel der Heiligkeit erreicht haben. Denn nur in dieſem Fall ſtimmt ihre Selbſtbeurtheilung mit der Wahrheit zuſammen; im entgegengeſezten Fall werden ſie ſich blos einbilden, vollkommener zu ſeyn, als ſie ſind. Dieß kann für das wahre

---

*) Es wird auch nicht behauptet, daß wahre Chriſten nicht auf eine ſolche Art ſich verſündigen können, daß ſie zurückkehren zu einer böſen Geſinnung, und des geiſtigen Guten ganz verluſtig werden, deſſen ſie ſich vorher zu erfreuen hatten. vgl. Hebr. 6, 4 ff. 2 Petr. 2, 20. — (Dieß aus einem frühern Manuſc. des Seligen). —

Fortſchreiten im Guten nicht vortheilhaft ſeyn. Je lebhafter hingegen der Chriſt jenes anerkennt, deſto mehr wird er ſich gedrungen fühlen, die Beſſerungsmittel, welche das Chriſtenthum und die Vernunft empfiehlt, ſo ſorgfältig und zweckmäßig als möglich zu gebrauchen. vgl. Matth. 26, 41. Eben dieſe Anerkennung wird ferner dazu beytragen, den Sinn der Demuth des Chriſten gegen Gott zu unterhalten; ſie wird eine um ſo dankbarere Anerkennung und Werthſchätzung der unverdienten Gnade Gottes, und des Beyſtandes, wodurch uns Gott auch im Fortſchreiten unterſtützen will, befördern. Eben dieſe Ueberzeugung wird in Rückſicht auf Zufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung, bey Leiden, beſonders bey ſehr anhaltenden und drückenden Leiden, ſehr wirkſam ſeyn. Wer ſchon vollkommen zu ſeyn meynt, glaubt, er bedürfe keiner ſo ſtrengen Erziehungsmittel, wie die Leiden des Lebens ſind. Je mehr er aber ſeine Unvollkommenheit anerkennt, deſto beſſer wird er begreifen, daß ſein himmliſcher Erzieher auch bey den Leiden, die er ihm auflegt, eine für ihn ſehr wohlthätige Abſicht hat, — daß es Leiden ſind, durch welche ſeine Heiligung befördert werden ſoll (Hebr. 12, 9. f.). Endlich wird die Ueberzeugung wahrer Chriſten, daß ſie noch immer nicht ganz fehlerfrey ſeyen, viel beytragen, daß ſie geneigter ſind, auch gegen andere Menſchen beſcheiden und duldſam, und gegen ihre Beleidiger verſöhnlich zu ſeyn. Sind ſie überzeugt, daß auch ſie noch der Nachſicht und Gedult anderer bedürfen, ſo werden ſie um ſo gerner auch gegen andere Nachſicht und Gedult beweiſen (Gal. 6, 1. 4. 5.). Nicht weniger praktiſch wichtig iſt

b) auch die Ueberzeugung, daß auch bey Gebeſſerten durch ihre Schwachheitsſünden die beſondere väterliche Liebe Gottes gegen ſie und die Hoffnung der künftigen Seligkeit nicht aufgehoben werde, wenn ſie nur ihre Abweichungen von dem heiligen Willen Gottes und die Unvollkommenheit ihres Gehorſams demüthig anerkennen, auf die Gnade Gottes und auf unſern göttlichen Erlöſer vertrauen, in dieſem Vertrauen Gott oft und ernſtlich um Vergebung ihrer Sünden bitten, und zugleich fortfahren, nach immer größerer Reinheit von allem Böſen zu ſtreben. Ohne dieſe Ueberzeugung würde die Anerkennung der Mängel der Tugend, die Anerkennung der Sünden und des Fehlerhaften, das man noch an ſich findet, zu einer Niedergeſchlagenheit und Kleinmüthigkeit führen, die nichts weniger als vortheilhaft ſeyn kann in Hinſicht auf das Fortſchreiten in der Tugend. In Rückſicht auf fortgehende Beſſerung liegt unendlich viel daran, daß der Gebeſſerte in Beziehung auf ſeine Schwachheitsſünden beruhigt werde, daß er darüber nicht den Muth verliere, daß er beruhigt und muthig ſeinen Weg fortgehe, das ernſtliche Streben nach Heiligkeit fortſetze. Nicht unwichtig iſt aber dieſer Satz auch in ſeiner Anwendung auf andere betrachtet, von denen wir glauben dürfen, ſie ſeyen ſchon gebeſſert. In dieſer Beziehung wird dieſe Ueberzeugung dazu beytragen, uns zu bewahren vor unbilliger liebloſer Beurtheilung wahrer Christen. Wer die falſche Meynung hat, man könne bey Schwachheitsſünden kein ächter Chriſt ſeyn, wird eben darum, ſoweit er konſequent urtheilt, auch über wahre Chriſten, weil ſie noch nicht ganz fehlerfrey ſind,

Bayerische Staatsbibliothek München

das Urtheil ausſprechen, ſie ſeyen noch keine ächte Chriſten. Ueberdieß wird jene Ueberzeugung auch die Folge haben, daß wir um ſo behutſamer in unſerem Betragen auch gegen Gebeſſerte ſind, daß wir uns um ſo ſorgfältiger hüten, ihnen ein Aergerniß zu geben.

Noch eine Beſtimmung gehört zum Begriff der chriſtlichen Tugend. Sie iſt ein Streben, alle Gebote Gottes zu befolgen, bey welchem der Glaube an Jeſum zu Grund liegt. Dieſe Beſtimmung iſt blos darum ſo ausgedrückt, um in möglichſter Kürze das Eigenthümliche der chriſtlichen Tugend, und zugleich etwas, das ſie gemein hat mit einer andern Art von Tugend, zu bezeichnen.

1) Der Sinn dieſer Beſtimmung iſt nicht, überall nichts anders, als der Glaube an Jeſum an ſich, liege zu Grunde, dieſer allein ſey das Willensbeſtimmungsprincip bey chriſtlich Tugendhaften. Es wird nicht nur die Freyheit im wahren Sinn vorausgeſezt, d. h. das Vermögen, dem moraliſchen Geſetz gemäß oder nicht zu handeln, ohne zu jenem oder zu dieſem durch irgend eine innere oder äuſſere Urſache genöthigt zu ſeyn; es wird auch die beſondere moraliſche, zugleich religiöſe, Anlage der Menſchheit vorausgeſezt. Es liegt nichts daran, wie man dieſe bezeichnet, ob man ſie Gewiſſenstrieb mit Cruſius, oder den moraliſchen Trieb ꝛc. nennt; nur darf man die Religion nicht davon trennen. Inſofern dieſe Anlage als moraliſch betrachtet wird, iſt es die, welche den Grund enthält von unſerer Anerkennung der Verpflichtung zur Befolgung gewiſſer moraliſcher Vorſchriften, und zugleich der Grund von denjenigen Gefühlen, die das

Bayerische Staatsbibliothek München

Urtheil über die Moralität unſerer Handlungen beglei-ten. Der Glaube an Jeſum (im weitern Sinn im-mer genommen) kann ſeine Wirkſamkeit unmöglich äußern, ohne Vermittlung der Wirkſamkeit jener An-lage zur Moralität. Ein Glaube, der lebendiges Prin-cip der chriſtlichen Tugend iſt, kann nicht entſtehen ohne hohe Wirkſamkeit des Gewiſſenstriebs. Es verſteht ſich alſo, daß vorzüglich auch die Wirkſamkeit dieſer Anlage nicht ausgeſchloſſen werden darf.

2) Wenn behauptet wird, der Glaube an Jeſum liege der chriſtlichen Tugend zu Grund; ſo iſt dieſer Glaube ſowohl in Anſehung deſſen, was er gemein hat mit dem moraliſchen und religiöſen Vernunftglau-ben, als auch in Anſehung deſſen, was er eigenthüm-liches hat, zu verſtehen. Auch jener Glaube ſoll mit-wirken. Dieſe Beſtimmung vorausgeſezt, entwickeln wir nun den Gedanken, daß und inwiefern der Glaube an Jeſum der chriſtlichen Tugend zu Grund liege. Daß er überhaupt zum Grund liege, läßt ſich kurz ſo erweiſen: Es iſt nach Jeſu Lehre ein weſentli-ches Merkmal der Chriſten, daß ſie an Jeſum glauben, ihn als unmittelbar göttlichen Geſandten, und ſeine ganze Lehre als unmittelbar göttlich anerkennen. Nun faßt aber Jeſus in einigen Stellen alle Forderungen an ſeine Schüler im Begriff vom Glauben zuſammen. Joh. 17, 20. 3, 16. ꝛc. Eben ſo gewiß fordert er aber in andern Stellen ernſtes Streben nach Heiligkeit, Liebe gegen Gott, Jeſum und unſere Mitmenſchen, mehrere beſondere Tugenden und damit übereinſtim-mende Handlungsweiſen. Vergleicht man dieſe Stel-len; ſo ergiebt ſich der Schluß: Jeſus muß in den

Stellen, wo er Glauben fordert, vorausgeſezt haben, daß dieſer Glaube Grundlage aller chriſtlichen Tugenden iſt, Princip der Liebe gegen Gott, Jeſum und unſern Nächſten, Princip des ganzen pflichtmäßigen chriſtlichen Verhaltens, — ein ſolcher Glaube, der ſich wirkſam äußert, durch das, was man chriſtliche Tugend nennt. Daher beſchreibt Jeſus auch die, von denen er ſagt, ſie glauben an ihn, in andern Stellen, Joh. 10, 27. vgl. 26. als ſolche, die ſeine Stimme hören und ihm folgen, ihn lieben und ſeine Gebote halten. Joh. 14, 21. 23. — Und Paulus verbindet beydes in einem Saz, wenn er Gal. 5, 6. ſagt, das Weſentliche des Chriſtenthums ſey ein Glaube, der thätig ſey durch Liebe. vgl. 1 Tim. 1, 5.

Aber nun iſt auch zu zeigen, inwiefern der Glaube an Jeſum bey der chriſtlichen Tugend zu Grunde liege. Der Glaube an Jeſum liegt zu Grund bey dem Entſchluß, die Gebote Gottes und Jeſu zu befolgen, und bey der Ausführung deſſelben, nicht blos inſofern, als zu jenen Geboten auch poſitive gehören, ſondern vorzüglich auch inſofern, als im Glauben an Jeſum die Vorſtellungen und Ueberzeugungen enthalten ſind, die Beſtimmungsgründe unſeres Wollens und Handelns ſeyn ſollen, oder die auf irgend eine Art, direkt oder indirekt, mittelbar oder unmittelbar zur Feſtigkeit und Wirkſamkeit eines pflichtmäßigen Wollens beytragen ſollen.

1) Zu den Geboten, die Gott uns durch Jeſum bekannt gemacht hat, — zu den Geboten alſo, die Chriſten befolgen ſollen, gehören auch gewiße poſitive Vorſchriften. Es iſt aber unmöglich, dieſe (poſitiven) Gebote befolgen zu wollen, ohne das göttliche

Anſehen Jeſu anzuerkennen. Denn ohne dieſe Ueberzeugung kann die Ueberzeugung nicht vorhanden ſeyn; ſie ſeyen für uns verbindlich, ſie ſeyen von Gott uns bekannt gemacht, ſie ſeyen, ebenſo, wie die Forderungen des Gewiſſens, Gebote des Heiligſten und Allwiſſenden, (der nur wollen kann, was gut iſt). Aber nicht blos in dieſer Hinſicht liegt der Glaube an Jeſum zu Grund bey der chriſtlichen Tugend, ſondern

2) auch, (und dieß iſt der Hauptpunkt,) in Anſehung derjenigen Vorſtellungen und Ueberzeugungen, die Beſtimmungsgründe des Willens der Chriſten ſeyn ſollen, oder wenigſtens auf irgend eine Art mitwirken zur Feſtigkeit und Wirkſamkeit des pflichtmäßigen Wollens. Alle Vorſtellungen dieſer Art ſind im Glauben an Jeſus enthalten, wenn man ſich ihn theils an ſich, theils zugleich in Anſehung deſſen denkt, was er mit dem Vernunftglauben gemein hat.

Welches ſind nun dieſe Vorſtellungen und Ueberzeugungen? Hieher gehört

1) die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Gebote, die wir befolgen ſollen, und zugleich von der Wahrheit der chriſtlichen Lehre von Gott;

2) der Glaube an die im Evangelio enthaltene Lehre von Chriſto;

3) der Glaube an die chriſtliche Lehre vom künftigen Leben, aber auch an die darin enthaltenen Verheiſſungen für das gegenwärtige Leben. Es gehört alſo hieher

1) Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Gebote, die wir befolgen ſollen, verbunden mit der Ueberzeugung von der Wahrheit des chriſtlichen Begriffs von Gott.

Wenn überhaupt der Glaube an Jeſum zu Grunde liegen ſoll; ſo muß nothwendig auch die Ueberzeugung zu Grund liegen, die Gebote, die wir befolgen ſollen, ſeyen göttliche Gebote. Denn der Glaube an Jeſum ſchließt Anerkennung der ganzen Lehre Jeſu als einer wahrhaft göttlichen Lehre, alſo auch ſeiner Gebote als göttlicher Vorſchriften, in ſich. Aber was enthält dieſe Ueberzeugung, inwiefern ſoll ſie Einfluß haben auf das Wollen und Vollbringen deſſen, was das göttliche Geſetz fordert? Es iſt

a) darin enthalten die unbeſtimmtere Ueberzeugung von der Heiligkeit (inneren Achtungswürdigkeit) der Gebote, die wir befolgen ſollen, und von unſerer uneingeſchränkten Verpflichtung dazu; und daraus geht das Gefühl von Achtung für dieſelbe hervor.

Enthalten iſt dieſe Ueberzeugung in jener von der Göttlichkeit der Gebote, ſobald man den wahren chriſtlichen Begriff von Gott vorausſezt. Denn

α) ſezt auch die chriſtliche Lehre voraus, und behauptet, Gott ſey der allervollkommenſte Geiſt, namentlich der heiligſte, und zugleich derjenige, der die vollkommenſte Erkenntniß beſitze. Sezt man dieß voraus, ſo muß man auch nothwendig annehmen, die göttlichen Gebote ſeyen an ſich ſelbſt heilig und an ſich ſelbſt verpflichtend. Denn der Heilige und allein Weiſe kann nur das wollen, was an ſich gut oder Mittel zu dem an ſich Guten iſt, und ſich in ſeinem Urtheil nicht irren. Daher wird auch im N. T. der Wille Gottes als ein an ſich guter, heiliger, vollkommener Wille beſchrieben. Röm. 12, 2. (vgl. auch 7, 12.) (vom

moraliſchen Theil des moſaiſchen Geſetzes ſagt Paulus, das Geſetz ſey ein heiliges Geſetz, jedes Gebot heilig und gut an ſich. Und dieß ſollte nicht auch gelten von dem vollkommenen Geſetz der chriſtlichen Offenbarung?)

β) Damit ſtimmt auch das überein, daß die Apoſtel in der einen Stelle auffordern, das zu thun, was an ſich gut ſey, und in andern Stellen dazu, das zu thun, was Gottes und Chriſti Willen angemeſſen ſey. vgl. Phil. 4, 8. und 1, 10. mit Eph. 5, 17. und Röm. 12, 2. Zuweilen wird auch beydes verbunden in Einer Stelle, z. B. 1 Tim. 2, 3. Schon aus dieſem Grunde folgt, daß in dem Gedanken: dieſe Gebote ſind göttliche, nothwendig enthalten iſt der (unbeſtimmtere) Satz: Es ſind Gebote, die nur das fordern, was an ſich ſelbſt gut oder Beförderungsmittel des an ſich Guten iſt, und daraus geht nothwendig das Gefühl von Achtung für dieſe Gebote hervor. Dieſes ſoll alſo auch bey der Befolgung dieſer Gebote zu Grunde liegen. Man kann dieß auch durch andere Gründe beſtätigen.

γ) Auch die chriſtliche Lehre ſtellt uns namentlich auch inſofern Gott als den gerechteſten vor, als er das Böſe beſtraft. Aber wäre es nicht dieſem Begriff entgegen, anzunehmen, dieſe Geſetze ſeyen blos deßwegen zu befolgen, weil Gott mit dem Befolgen und Nichtbefolgen angenehme oder unangenehme Folgen verbunden habe? Eine fernere Beſtätigung giebt Röm. 14, 23. Im ganzen Zuſammenhang iſt offenbar nicht von Handlungen die Rede, die das Geſetz gebietet oder verbietet, oder von ſolchen, die in Abſicht auf ihre materielle Beſchaffenheit pflichtmäßig oder pflichtwi-

drig ſind. Wie läßt ſich aber Paulus Ausſpruch anders als aus der Vorausſetzung erklären, ſelbſt bey erlaubten Handlungen muß Achtung für das göttliche Geſetz, eine ſolche Achtung zu Grunde liegen, daß man ſich dieſelbe nicht erlaubt, ohne eine hinlänglich feſte Ueberzeugung davon zu haben, daß ſie erlaubt (auch uns erlaubt) ſeyen? Allerdings ſoll alſo bey den Entſchlüſſen und Handlungen der Chriſten vor allem andern die Anerkennung der chriſtlichen Gebote, als an ſich heiliger, und Achtung für dieſelbe zum Grund liegen. Aber dieſe Ueberzeugung darf

b) nicht von der beſtimmteren getrennt werden, mit welcher ſie in der chriſtlichen Lehre und unſerer eigenen Natur verbunden iſt: Es iſt Wille Gottes, daß wir auf dieſe Art handeln. Auch der Glaube an Gott ſoll Einfluß haben auf das Wollen und Handeln der Chriſten, auf die Entſtehung der chriſtlichen Tugend, und wenn ſie vorhanden iſt, auf das Wollen und Vollbringen deſſen, was das göttliche Geſetz fordert. Dieß läßt ſich

1) unmittelbar aus der chriſtlichen Lehre beweiſen;

2) durch Gründe, die aus der Natur der Sache genommen ſind.

1) Unmittelbar ſchon aus dem vorgetragenen Satz: der Glaube an Jeſum und ſeine Gebote, als göttliche, ſoll zu Grund liegen bey unſerm Wollen und Handeln, folgt das: der Gedanke, wir ſollen Gottes Willen befolgen, ſoll einen würkſamen Einfluß haben auf unſer Wollen und Handeln. Dazu kommen noch andere Gründe. Sehr oft wird im N. T. der Grund, daß es Wille Gottes ſey, angeführt 1 Tim. 2, 3.

1 Theſſ. 4, 3. Eph. 6, 6. (Was von dieſer beſondern Art von Pflichten gilt, iſt auf jede andere Art von Pflichten gegen andere Menſchen oder gegen uns ſelbſt anwendbar) Col. 3, 22. 23. (vgl. Röm. 6, 22. 1 Petr. 1, 14. f.) Achtung für den höchſten (Jac. 2, 11. vgl. 10. und 4, 12.) Geſetzgeber ſoll zu Grunde liegen. Liebe gegen Gott ſoll nach Jeſu eigenem Ausſpruch zum Grund liegen bey Befolgung aller übrigen Gebote Matth. 22, 37. f. verbunden mit v. 40. Marc. 12, 28. 29. 30. Jeſus ſelbſt, das einzige ganz vollkommene Vorbild ſittlicher Vollkommenheit, Jeſus, der einzig vollendete Menſch, wird uns ausdrücklich als ein Muſter des Gehorſams gegen Gott vorgeſtellt, Phil. 2, 8. Chriſtus, obgleich Sohn Gottes, war gehorſam, Ebr. 5, 8. vgl. Röm. 5, 19. und Joh. 6, 38. 14, 31. Matth. 26, 39. 42. Aber es läßt ſich auch

2) durch Gründe aus der Natur der Sache beſtätigen, daß der Glaube an Gott und die Ueberzeugung, es ſey ſein Wille, daß dieſe Gebote befolgt werden ſollen, Einfluß haben ſolle auf unſer Wollen und Handeln.

I) Der erſte Hauptgrund iſt: Ohne Glauben an Gott findet nicht nur bey poſitiv chriſtlichen Geboten Ueberzeugung von unſerer Verbindlichkeit zu ihrer Befolgung, ſondern auch bey allen denjenigen Geboten, welche die chriſtliche Lehre gemein hat mit der Vernunftmoral, eine konſequente und feſte Achtung gegen ſie nicht ſtatt. Das Erſtere bedarf nur eines Winks. Es iſt klar, daß bey den poſitiv chriſtlichen Geboten die Anerkennung ihrer Gültigkeit ſich zunächſt auf nichts gründen kann, als auf göttliche Offenba-

rung. Es iſt alſo klar, daß Achtung dieſer Gebote den Glauben an Gott — vorausſezt. Aber auch die Achtung für die Gebote, die zu dem in unſer Herz geſchriebenen Geſetz (Röm. 2, 14. f.) gehören, die auch ohne Offenbarung als verpflichtend erkannt werden können, ſteht ſchon an ſich im weſentlichen Zuſammenhang mit dem Glauben an Gott und der Ueberzeugung, es ſey Wille Gottes, daß wir dieſe Gebote befolgen. Glaube an Gott iſt nothwendige Bedingung einer konſequenten und zugleich feſten Achtung für dieſelbe, d. h. einer ſolchen Achtung, bey der wir mit uns ſelbſt ganz zuſammenſtimmen. Dieß läßt ſich

1) ſchon aus folgendem Grund ſchließen: der Glaube an Gott und die damit zuſammenhängende Anerkennung unſerer Abhängigkeit von ihm iſt eben ſowohl im Innerſten unſerer Natur gegründet, als die Anerkennung der uneingeſchränkten Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes; und dieſelbe höhere Anlage der Menſchheit, woraus leztere Ueberzeugung hervorgeht, enthält auch einen Grund des Glaubens an Gott. Eben daſſelbe Gewiſſen, durch welches ſich uns ein für uns uneingeſchränkt verpflichtendes Geſetz ankündigt, erregt auch in uns ſolche Gefühle, die ſich beziehen auf ein lebendiges Urbild des Guten auſſer uns, auf einen höchſt vollkommenen Geſetzgeber und Richter, von dem wir abhängen. Das Gewiſſen erregt oft in ſolchen Fällen, wo wir von keinem ſichtbaren Weſen Strafe fürchten dürfen, ein unwiderſtehliches Gefühl von Furcht vor Strafen, und eben dadurch auch das Gefühl unſerer Abhängigkeit von einem unſichtbaren Geſetzgeber und Richter; und da dieſes Gefühl jeder-

zeit begleitet iſt von dem Gefühl von Strafwürdigkeit und von einer hohen Achtung für das Geſetz, das wir übertreten zu haben uns bewußt ſind; ſo kündigt es uns zugleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit des unſichtbaren Geſetzgebers und Richters an, von dem wir abhängen. Wir ſtimmen alſo nur dann mit uns ſelbſt überein, wenn wir das eine dieſer Gefühle ſo gut als das andere gelten laſſen. Unſere Achtung für das moraliſche Geſetz iſt nur dann konſequent, alſo nur dann ganz vernünftig, wenn wir zugleich einen unendlich vollkommenen Geſetzgeber und Richter auſſer uns anerkennen, von dem wir abhängen.

(Es iſt unnatürlich und inkonſequent, das Eine Gefühl gelten laſſen zu wollen, das andere nicht, das Band zu zerreiſſen, das in unſerm Innerſten zwiſchen beyden geknüpft iſt.)

2) Die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes iſt auch an ſich nicht vereinbar mit dem Nichtglauben des Satzes, daß dieſes Geſetz Wille Gottes ſey.

a) das moraliſche Geſetz, auch das in unſer Herz geſchriebene, durch welches das lebendige Urbild des Guten ſich in unſerem Innerſten uns offenbart, verpflichtet uns zur Beförderung gewißer materieller Zwecke, die aus der Einrichtung unſerer Natur erkennbar ſind. Wir müſſen daher nothwendig annehmen, dieſe Zwecke ſeyen an ſich ſelbſt achtungswürdig, ob wir gleich den Grund davon nicht einſehen; ſie ſeyen an ſich ſo beſchaffen, daß ſie befördert werden ſollen. Aber es iſt nicht konſequent, dieß anzunehmen und doch vorauszuſetzen, unſere Natur ſey Werk einer blinden Noth-

wendigkeit oder eines blinden Zufalls, oder eines nicht moraliſchen, oder eines nicht höchſt vollkommenen moraliſchen Urhebers. Nur wenn wir einen unendlich vollkommenen moraliſchen Urheber unſerer Natur annehmen, urtheilen wir in Beziehung auf jenen Satz ganz konſequent.

β) Ohne den Glauben an Gott, können wir vernünftigerweiſe nicht annehmen, daß das Ziel der Vollkommenheit, nach dem das moraliſche Geſetz uns ſtreben heißt, für uns erreichbar ſey. So thöricht es iſt, Vollendung dem Menſchen in ſeinem jetzigen Zuſtand beyzulegen; ſo unwiderſprechlich iſt es, daß nicht nur dieſe Vollendung in der Idee uns vorſchweben muß, ſondern auch daß das moraliſche Geſetz uns allerdings gebietet, nach einer ſolchen Vollkommenheit zu ſtreben, die wir in dieſem Leben nicht erreichen, und für deren wirkliche Erreichung mehrere Umſtände, die nicht in unſerer Gewalt ſtehen, mehr oder weniger förderlich oder hinderlich ſeyn können. Aber wir können nicht nach dieſem Ziel ſtreben, wir können das Geſetz, welches uns darnach zu ſtreben gebietet, nicht als für uns verbindlich anſehen, ohne zu glauben, dieſes Ziel ſey einmal für uns erreichbar, und wir werden es erreichen, wenn wir dieß nicht durch unſere Schuld verhindern.

Um aber dieß zu glauben, müßen wir glauben, weder unſere eigene (ſinnliche) Natur, noch die Natur auſſer uns werde der Erreichung des Ziels unſerer Vollkommenheit ein unüberwindliches Hinderniß in den Weg legen. Wir müßen

1) in Hinſicht auf dieſes Leben glauben, daß wir

nicht nur einen Anfang in der Beſſerung machen, ſondern auch in der Tugend beharren und fortſchreiten können, unſerer eigenen Schwäche, des innern Hangs zum Böſen und der vielfachen äuſſeren Umſtände ungeachtet, die für unſere Beſſerung hinderlich ſeyn können:

2) daß wir nach dem Tod nicht nur als perſönliche Weſen fortdauern werden, (weil wir hier dieſes Ziel nicht wirklich erreichen,) ſondern auch daß wir, wenn wir anders hier nach moraliſcher Vollkommenheit ernſtlich ſtrebten, in der künftigen Welt in eine ſolche Lage, in ſolche Verhältniſſe eintreten werden, die für unſer weiteres Fortſchreiten in der Vollkommenheit wenigſtens nicht hinderlich ſeyn werden. Aber können wir dieß vernünftigerweiſe mit Sicherheit erwarten, wenn wir annehmen, die vielfachen nicht in unſerer Gewalt ſtehenden Umſtände, die für die Erreichung jenes Zwecks hinderlich oder förderlich ſeyn können, hängen von einem blinden Schickſal oder Zufall oder von einem unvollkommenen (endlichen) Geiſt, oder von mehreren endlichen Geiſtern ab, oder wenn wir auch darüber nur ungewiß ſind? — Glauben wir, wir ſeyen aus einem Chaos, einer blindwürkenden Natur hervorgegangen; können wir dann nicht auch darein zurückgeworfen werden? Nur dann können wir zuverſichtlich glauben, daß das hohe Ziel der Vollkommenheit wirklich für uns erreichbar ſey, wenn wir annehmen, daß alle Umſtände, die darauf Bezug haben, von einem ſolchen Geiſt abhängen, der ſelbſt jenen Endzweck will, nach welchem wir ſtreben ſollen, und zugleich unendlich vollkommen, und eben darum mächtig und weiſe genug

iſt, um alles zur Beförderung jenes Endzwecks hinzulenken. Hierzu kommt

3) die gar nicht unwichtige Betrachtung: die Ueberzeugung, daß der Gehorſam gegen das moraliſche Geſetz mit unſerer eigenen Wohlfahrt nicht in Widerſpruch ſtehe, iſt eine nothwendige Bedingung einer konſeqnenten Achtung gegen das moraliſche Geſetz. Aber auch in dieſer Hinſicht iſt der Glaube an Gott nothwendig. Es liegt in uns allen ein unvertilgbarer Trieb zu eigenem Wohlſeyn im Ganzen unſeres Daſeyns; wir können manche einzelne Beſtrebungen, die ſich auf einzelne Beſtandtheile unſeres ſinnlichen Wohlſeyns beziehen, unterdrücken, aber unvertilgbar bleibt der Trieb zur eigenen Glückſeligkeit im Ganzen unſeres Daſeyns. Wenn alſo der Gehorſam gegen das moraliſche Geſetz mit dem Zweck unſers eigenen Wohlſeyns nicht einſtimmte, ſondern im Widerſpruch ſtünde; ſo würde das moraliſche Geſetz im Widerſpruch ſtehen mit einem unvertilgbaren Grundtrieb unſeres Weſens, mit dem, was wir unvermeidlich wollen müſſen; wir könnten es alſo nicht als ein ſolches achten, das auch für uns namentlich verpflichtend ſey. Nur dann können wir es auch in Beziehung auf uns als wahr und verpflichtend anerkennen, wenn wir annehmen, Gehorſam gegen das Geſetz ſtehe mit dem Zweck unſeres wahren Wohlſeyns im Ganzen nicht im Widerſpruch, ſey Weg für uns zur Glückſeligkeit.

Aber dieſe Vorausſetzung iſt keineswegs konſequent, wir können die Ueberzeugung davon vernünftigerweiſe nicht ſtandhaft behaupten, wenn wir nicht zu-

gleich einen allmächtigen und moraliſch höchſt vollkommenen Regenten der Welt annehmen, der den Zweck hat und ausführt, ſtandhaften Gehorſam gegen ſeine Geſetze in ein richtiges Verhältniß mit unſerer Glückſeligkeit zu ſetzen. Denn dieſe (auch die Glückſeligkeit, die der Tugendhafte wollen kann und wollen muß,) hängt keineswegs von unſerer eigenen freyen Selbſtthätigkeit allein, ſondern von unzählig vielen Umſtänden ab, die nicht in unſerer Gewalt ſtehen. Können wir aber annehmen, alle dieſe Umſtände ſeyen nicht hinderlich, ſondern förderlich für den Zweck, die Glückſeligkeit in ein richtiges Verhältniß mit der Tugend zu ſetzen, wenn wir nicht zugleich annehmen, ſie ſtehen alle unter der Leitung eines höchſtvollkommenen Geiſtes, der die Macht und den Willen hat, jene Umſtände zu dieſem Zweck zu lenken? Nehmen wir an, jene Umſtände hängen blos von Urſachen ab, die unabſichtlich — nicht frey — wirken; wie können wir vernünftigerweiſe von der Wirkſamkeit ſolcher Urſachen erwarten, daß ihre Wirkungen durch den unwahrſcheinlichſten Zufall ſich zur Förderung jenes Zwecks vereinigen werden?

Eben ſo wenig können wir dieß annehmen, wenn wir vorausſetzen, daß jene Umſtände blos von der Wirkung ſolcher endlichen Geiſter abhängen, die ſelbſt nicht unter der Leitung eines höchſtvollkommenen Geiſtes ſtehen.

Denn mit welchem Grund können wir vorausſezen, daß alle die endlichen Geiſter, die auf unſer künftiges Wohl wirken, nur gute und Gutes wollende Geiſter ſeyen, und daß die Guten ſich nicht in ihrem Ur-

theil über das irren werden, was zur Realiſirung jenes Zwecks erfordert wird, und daß ſie Macht haben werden, das auszuführen, was jener Zweck fordert; — daß die Wirkungen ſolcher Geiſter nicht in vielen Fällen einander durchkreuzen werden? Daraus ergiebt ſich aber auch, daß die Erwartung, der Gehorſam gegen das moraliſche Geſetz werde der Weg zu unſerem Wohl ſeyn, auch dann nicht feſtſtehen kann, wenn man die von unſerer Freyheit unabhängigen Umſtände, die auf unſere Glückſeligkeit Einfluß haben, zum Theil von der Wirkung mechaniſch wirkender Urſachen, zum Theil von der Thätigkeit endlicher Geiſter ableitet und annimmt, beyde ſeyen keinem höhern Willen untergeordnet. Nur dann können wir zuverſichtlich und auf eine konſequente Art glauben, daß Gehorſam gegen das moraliſche Geſetz mit dem Zweck unſerer eigenen Glückſeligkeit einſtimme, wenn wir einen höchſtvollkommenen Weltregenten glauben, der jene Einſtimmung will, und mächtig und weiſe genug iſt, um alles zur Realiſirung jenes Zwecks zu lenken. Die Achtung auch für die Gebote der Vernunftmoral iſt nicht konſequent und vernünftig, wenn nicht damit der Glaube an Gott verbunden wird. Iſt aber die Achtung nicht konſequent, ſo wird ſie auch ſchon deßwegen nicht ganz feſt und dauerhaft ſeyn. Ohne den Glauben an Gott kann auch unſere Achtung gegen die moraliſchen Gebote nicht feſt ſeyn. Dieſer Feſtigkeit ſteht aber auch, wenn mit jener Achtung nicht innigſt verbunden wird der Glaube an Gott, das im Wege: was wir auch immer für einen höchſten moraliſchen Grundſatz annehmen mögen, ſo iſt der lezte Grund davon immer etwas,

was wir ſchlechterdings nicht einſehen, (er iſt unerforſchlich). Der Grund, warum wir einen ſolchen Grundſaz für wahr halten, liegt nicht in der Einſicht in den lezten objectiven Grund deſſelben, ſondern jederzeit nur in dem Gefühl einer abſoluten unveränderlichen Nothwendigkeit, ihn für wahr zu halten. Wird aber die auf ein ſolches Gefühl gegründete Achtung nicht mehr oder weniger ſchwanken, wenn wir darüber reflectiren, was lezter Realgrund dieſes Gefühls ſey, und wenn wir nicht annehmen, Gott ſey es? Wird nicht unſere Achtung für das moraliſche Geſez ſchwanken, wenn wir uns dem Gedanken hingeben, unſere Natur ſey Produkt eines blinden Schickſals? Nimmt man dieß an, ſo läßt ſich die Ueberzeugung vernünftigerweiſe nicht feſthalten, jenes Gefühl ſey ein ſolches, durch das ſich uns Wahrheit ankündige. Wäre ein bloßes blindes Schickſal Grund der Einrichtung unſerer Natur; ſo könnte jenes Gefühl eine bloße Täuſchung ſeyn. Nur dann ſteht die Ueberzeugung, daß dieß nicht der Fall ſeyn könne, unerſchütterlich feſt, wenn wir den lezten Realgrund der Wirklichkeit unſerer Natur und der höheren moraliſchen Anlage in uns, in einem Weſen ſuchen und finden, das ſelbſt ein abſolut vollkommener Geiſt iſt, das uns nicht durch ein in unſerer Natur gegründetes unvertilgbares Gefühl täuſchen wollte und konnte.

Schon deßwegen ſoll mit der Vorſtellung, es iſt an ſich Pflicht, dieſe und jene Gebote zu befolgen, auch der Gedanke in enge Verbindung geſezt werden: Es iſt Wille Gottes; auch dieſer Gedanke ſoll auf unſer Wollen und Handeln einwirken.

II) Ein zweyter Hauptgrund, warum der Glaube an Gott auf unſer Wollen und Handeln Einfluß haben ſoll, iſt: der Glaube an Gott iſt ein ſehr kräftiges, unſerem Bedürfniß angemeſſenes, poſitives Beförderungsmittel einer ſtandhaften wirkſamen Achtung für das moraliſche Geſetz und der Befolgung deſſelben. Er unterſtützt uns, wenn wir dieſe Achtung in einzelnen Fällen erweiſen ſollen, und hat einen ſehr wichtigen Einfluß auf die Standhaftigkeit dieſer Achtung.

II) 1) Schon deßwegen hat der Glaube an Gott dieſen Einfluß, weil er Glaube an den Geiſt iſt, der unſerer tiefſten Ehrfurcht und höchſten Dankbarkeit würdig iſt, und weil daraus Vertrauen auf Gott hervorgeht, und dieſes die feſteſte Stütze eines ſolchen Muths beym Gehorſam gegen das moraliſche Geſetz iſt, als wir bedürfen.

1) a) α) Das Gefühl von Achtung für das moraliſche Geſetz iſt überhaupt lebendiger und ſtärker, wenn es ſich vereinigt mit dem Gefühl von Ehrfurcht gegen den vollkommenſten Geiſt; es iſt wirkſamer, wenn der Gedanke in uns lebendig iſt: das moraliſche Geſetz iſt nicht blos Produkt unſerer Vernunft, ſondern Wille des Weſens, in dem ſich die vollkommenſte Erkenntniß mit der allerreinſten Heiligkeit vereinigt; es iſt Wille des Geiſtes, der Urquell der Erkenntniß und lebendiges Urbild des Guten iſt, deſſen Wille auch für die erhabenſten der erſchaffenen Geiſter verpflichtendes Geſetz iſt.

β) Ferner wird durch den Glauben an Gott, als den unſerer tiefſten Ehrfurcht und Dankbarkeit würdigen Geiſt, ſehr kräftig unterſtüzt die Wirkſamkeit unſe-

rer Achtung für die moraliſchen Gebote, theils inſofern ſie ſich äuſſern ſoll durch unpartheyiſche Prüfung, was in einzelnen Fällen unſerer Pflicht angemeſſen ſey, und durch unpartheyiſche Selbſtprüfung, theils inſofern ſie ſich durch wirkliches Wollen und Vollbringen deſſen erweiſen ſolle, was wir in einzelnen Fällen als Forderung des moraliſchen Geſetzes erkennen. Unterſtüzt wird durch den Glauben an Gott — die Wirkſamkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, inwiefern ſie ſich dadurch äuſſern ſoll, daß wir unpartheyiſch prüfen, was das moraliſche Geſetz in einzelnen Fällen fordere. Sehr oft ſtehen einer gewiſſenhaften ſorgfältigen Unterſuchung, was im gegenwärtigen Fall pflichtmäßig ſey, ſinnliche Gefühle, ſtarke Neigungen entgegen. Weil der Menſch oft im voraus ſchon ſo abgeneigt iſt, ſich zu dem zu entſchließen, was das Geſetz fordert, in dieſen oder jenen Fällen; ſo unterläßt er eine ſorgfältige Prüfung, was das Geſetz fordere; er unterſucht gar nicht, oder nur auf eine partheyiſche Art, die dem Intereſſe der Neigung angemeſſen iſt. Wie ſehr wichtig iſt in ſolchen Fällen das Andenken an den allwiſſenden und heiligſten Geiſt, der unſer Geſetzgeber und Richter iſt! Wie viel unpartheyiſcher werden wir prüfen, wie viel ernſtlicher die der Wahrheit entgegenſtrebenden Neigungen bekämpfen, wenn der Gedanke in uns lebendig iſt, daß ein allwiſſendes und unendlich vollkommenes Weſen Zeuge auch unſerer gegenwärtigen Ueberlegung iſt, und daß das Geſetz, nach welchem wir unſern Entſchluß und unſer Handeln beſtimmen ſollen, von ihm herkomme, daß wir für deſſen Befolgung nicht blos uns und andern,

ſondern auch ihm verantwortlich ſind! Ebenſo iſt ein lebendiges Andenken an Gott das wirkſamſte Gegengewicht gegen die Neigungen und Gefühle, die für eine unpartheyiſche, alſo dem moraliſchen Zwecke angemeſſene, Selbſtprüfung hinderlich und gefährlich ſind. Achtung für das moraliſche Geſetz ſoll ſich aber auch namentlich durch unpartheyiſche Selbſtprüfung äußern. Wer nicht gleichgültig gegen das Geſetz iſt, für den wird es auch nicht gleichgültig ſeyn, ob und wiefern er dieſes Geſetz befolgt habe oder nicht, ob und wiefern ſeine Abſichten und Handlungen damit übereinſtimmen oder nicht. Und wer weiß nicht, daß richtige Selbſtkenntniß eine nothwendige Bedingung des Anfangs und Fortgangs unſerer Beſſerung iſt? Achtung für das Geſetz muß ſich alſo auch durch unpartheyiſche Selbſtprüfung äuſſern; aber wie ſtark würkt die menſchliche Eigenliebe einer ſolchen Prüfung entgegen! Wie geneigt iſt der Menſch, ſich für beſſer zu halten, als er iſt, ſeine Unvollkommenheit vor ſich zu verbergen oder möglichſt zu verkleinern! In dieſer Rückſicht iſt es um ſo nöthiger, ein lebendiges Angedenken an den Allwiſſenden und Heiligen mit der Selbſtprüfung zu verbinden. Je lebhafter wir uns das vergegenwärtigen, daß es am Ende nur darauf ankomme, wie der vollkommenſte Geiſt, von dem wir ewig abhängen werden, über unſern moraliſchen Zuſtand urtheile; deſto mehr werden wir uns beſtreben, uns ſelbſt auf eine ſolche Art kennen zu lernen, daß unſer Urtheil über uns mit dem ſeinigen (mit der Wahrheit) möglichſt zuſammenſtimmt. Aber auch durch das wirkliche Wollen und Vollbringen deſſen,

was wir als Forderung des Geſetzes (als Pflicht gegen uns ſelbſt oder gegen andere) erkennen, ſoll ſich die Achtung für das moraliſche Geſetz wirkſam äußern; und auch in dieſer Hinſicht findet ſie eine mächtige Stütze im Glauben an Gott. Weit ſtärker werden wir unſere Verpflichtung fühlen, auch ſehr ſtarke Reizungen zu Verletzung einer Pflicht zu bekämpfen, wenn der Gedanke uns gegenwärtig iſt: Wir ſind, wenn wir dieſe Pflicht nicht erfüllen, nicht blos gegen uns oder andere, ſondern auch gegen den Geiſt verantwortlich, der unſer höchſter Geſetzgeber, der unſerer höchſten Ehrfurcht und Dankbarkeit würdig, der Urquell unſeres Daſeyns und aller unſerer Kräfte iſt.

Auch unſere Pflicht gegen ihn verletzen wir, ihm verweigern wir die ihm ſchuldige Ehrfurcht und Dankbarkeit, wenn wir pflichtwidrig handeln. — Weit ſtärker werden wir uns gedrungen fühlen, auch im Verborgenen rechtſchaffen zu handeln, und uns, wenn wir auch nicht entdeckt zu werden fürchten dürfen, vor Vergehungen zu hüten, wenn wir uns den allwiſſenden und heiligſten Zeugen aller unſerer, auch der verborgenſten, Handlungen vor Augen ſtellen. Weit weniger werden wir durch Rückſicht auf das Beyſpiel anderer, wenn ſie uns auch von einer gewiſſen Seite noch ſo ſchätzenswerth ſind oder ſcheinen, zur Untreue gegen unſere Pflicht verleiten laſſen, wenn wir dem Gedanken an das Beyſpiel fehlerhafter Menſchen entgegenſetzen den Gedanken an Gott, das lebendige Urbild der Vollkommenheit, und uns die hohe Würde vergegenwärtigen, die wir durch Aehnlichkeit mit dieſem hohen Urbild und nur dadurch erlangen können.

Weit weniger werden wir uns durch Rückſicht auf das Urtheil anderer Menſchen, durch Furcht vor ihrem Mißfallen, durch den Reiz der Ehre, des Beyfalls von Menſchen, von dem Weg, den das göttliche Geſetz und unſer Gewiſſen uns vorzeichnet, ablenken laſſen, wenn wir glauben, Gottes Beyfall ſey unendlich mehr werth, als der Beyfall von Menſchen, auch der Angeſehenſten und Einſichtsvollſten. Eben dieſe Ueberzeugung aber wird auch der innern Unlauterkeit bey einem geſetzmäßigen äußern Verhalten am ſtärkſten entgegenwirken; die Hinſicht auf das Urtheil des Allwiſſenden und Heiligſten wird auch ſehr wirkſam dazu beytragen, daß nicht bey unſerem legalen äußern Handlen, eitle Ehrbegierde, Stolz u. ſ. w. an die Stelle der ächten Triebfeder trete, daß der Einfluß einer eitlen Ehrbegierde, des Stolzes ꝛc. auf unſer äußeres geſetzmäßiges Handeln immer mehr geſchwächt werde.

II) 1) b) Aber ſehr wichtig iſt auch der Einfluß des Glaubens an Gott von einer andern Seite, inſofern nämlich, als er Quelle des Vertrauens auf Gott, und inſofern eine feſte Stütze des Muths beym Entſchluß, das göttliche Geſetz zu befolgen, und bey der wirklichen Ausführung dieſes Entſchluſſes, iſt. Wir bedürfen eines ſtandhaften Muths, wenn unſere Achtung für das moraliſche Geſetz ſtandhaft wirkſam ſeyn ſoll, in mehreren Hinſichten, vorzüglich in Rückſicht auf den in uns wohnenden Hang zum Böſen, und in Hinſicht auf vielfache zum Theil ſtarke äußere Reize zum Böſen. Wenn der Laſterhafte anfängt, den Weg zur Beſſerung zu betreten, und die Größe

ſeiner Verdorbenheit und die Schwäche ſeiner Kraft lebhaft fühlt; wie kann er den feſten und ernſtlichen Entſchluß faſſen, das göttliche Geſetz zu befolgen, wenn er nicht die feſte Ueberzeugung hat, daß er, ſeiner großen Schwäche, und der vielfachen moraliſchen Gefahren, der vielfachen ſtarken äußern Reitze zum Böſen ungeachtet, doch im Stande ſeyn werde, ſeinen Entſchluß auszuführen, mit Beharrlichkeit auszuführen? Und wenn der ſchon in gewißem Grad Gebeſſerte doch in ſo vielen Fällen lebhaft ſeine Schwäche fühlt, und mit ſchweren Verſuchungen zu kämpfen hat, die alle Kräfte ſeiner Seele erſchüttern; wie ſehr bedarf auch er der feſten Ueberzeugung, daß ſelbſt auch bey noch ſchwereren Verſuchungen der Fortgang auf dem betretenen Weg, der Fortgang in der Beſſerung keineswegs unmöglich für ihn ſeyn werde, daß es ihm nie, wenn er nur ganz aufrichtig und ernſtlich ſtrebt, gut zu bleiben und immer beſſer zu werden, an der nöthigen Kraft fehlen werde, um Verſuchungen glücklich zu bekämpfen?

Eines ſtandhaften Muths bedürfen wir ferner in Rückſicht auf die Folgen unſers pflichtmäßigen Handlens in vielen Fällen. Jenes kann in vielen Fällen in einen unvermeidlichen oder unvermeidlich ſcheinenden Streit mit gewiſſen an ſich moraliſch guten Zwecken kommen, die wir befördern ſollen. Die Verletzung einer Pflicht, die wir nicht verletzen dürfen, die Verletzung einer unbedingten Pflicht, kann z. B. in einzelnen Fällen ein Mittel ſeyn oder zu ſeyn ſcheinen, das Wohl irgend eines unſerer Mitmenſchen zu befördern, oder unſer Vermögen für gute Zwecke zu wir-

ken, zu erhalten, oder unſern Wirkungskreis zu erweitern, und dadurch uns eine ausgedehntere Thätigkeit für das gemeine Beſte möglich zu machen. Wie ſchwierig iſt eine ſolche Colliſion für ſolche, die ſchon rechtſchaffen geſinnt ſind! Auch in ſolchen Fällen haben wir Muth nöthig, wenn wir unſere Pflicht nicht verletzen wollen; wir bedürfen der zuverſichtlichen Ueberzeugung, daß die Folgen unſers pflichtmäßigen Handelns, wenn ſie auch in einzelnen Fällen für gute Zwecke nachtheilig ſeyn, oder ſcheinen ſollten, doch im Ganzen es nicht ſeyn werden. Noch häufiger tritt der Fall ein, daß der gute Erfolg unſerer Handlungen, den wir beabſichtigen, durch zufällige Umſtände verhindert wird, oder zu werden ſcheint. Wir bedürfen eines Stärkungsmittels unſeres Muths, um nicht früher oder ſpäter müde zu werden, beſonders dann, wenn wir vielleicht lange Zeit wenige oder keine Früchte unſerer pflichtmäßigen Wirkſamkeit ſehen. Wir bedürfen der Ueberzeugung, dieſe Wirkſamkeit ſey im Ganzen doch nicht fruchtlos. Wir bedürfen ferner in Rückſicht auf die Leiden dieſes Lebens überhaupt, auch in Rückſicht auf ſolche, die nicht gerade in unmittelbarem Zuſammenhang mit unſerem pflichtmäßigen Handeln ſtehen, eines ſtandhaften Muths, der hinlängliche Beruhigung gewähre; wir bedürfen deſſelben in Hinſicht auf eigene Leiden, aber auch in Hinſicht auf Leiden anderer, beſonders ſolcher Menſchen, die mit uns in näherer Verbindung ſtehen. Denn wenn auch dieſe Leiden nicht gerade in einer nähern Beziehung zu unſerem pflichtmäßigen Handeln ſtehen, wenn ſie keine Folgen deſſelben ſind; ſo können ſie doch mittelbar

einen nachtheiligen Einfluß auf unſer Wirken haben. Wir bedürfen einer ruhigen, wo nicht heitern Gemüthsfaſſung zu unſerem pflichtmäßigen Handeln; dieſe wird aber am leichteſten durch Leiden geſtört. Wir bedürfen alſo einer Stärkung unſers Muths, wenn jene Leiden nicht unſere Thätigkeit mehr oder weniger lähmen ſollen. Wir bedürfen endlich eines ſtandhaften Muths in Abſicht auf den frühern oder ſpätern Ausgang unſers irrdiſchen Lebens und in Abſicht auf ſeine Folgen. In allen dieſen Fällen iſt Vertrauen auf Gott theils an ſich, theils in ſeiner Verbindung mit der Hoffnung eines künftigen Lebens ein Stärkungsmittel:

1) in Hinſicht auf unſere Schwäche und die vielfachen, äuſſeren und inneren Verſuchungen zum Böſen; denn Vertrauen auf Gott iſt Vertrauen auf den allmächtigen und allweiſen Beförderer alles Guten, der uns unterſtützt, wenn es nur unſer aufrichtiger und ernſter Wille iſt, den von ihm vorgezeichneten Weg zu gehen.

2) Vertrauen auf Gott iſt in Rückſicht auf die Folgen unſers pflichtmäßigen Handelns, Quelle des Muths. Mag dieſes auch in einzelnen Fällen in Colliſion gerathen mit guten Zwecken, ſo können wir doch hoffen, Gott werde alles zum Beſten lenken, er werde durch andere Mittel und Werkzeuge das bewürken, was wir nicht bewürken können, wenn ſeine Zwecke es fordern, wenn es zur Ausführung ſeines Plans nothwendig iſt. Im Vertrauen auf ihn können wir auch im Allgemeinen hoffen, wenn auch der Erfolg unſerer pflichtmäßigen Wirkſamkeit in manchen einzelnen Fällen unſern

Abſichten und Wünſchen nicht entſpricht, oder nicht zu entſprechen ſcheint, im Ganzen werde doch unſere gewiſſenhafte Thätigkeit nicht vergeblich ſeyn. Und der Glaube an den Allweiſen und Heiligſten leitet auch auf den Gedanken, daß Gott aus ſehr weiſen Gründen ſehr oft die guten Wirkungen unſerer Arbeit vor uns verberge auf kürzere oder längere Zeit; er erinnert uns, daß Gott dabey wohl auch die Abſicht habe, uns um ſo mehr zu gewöhnen, in reiner Abſicht pflichtmäßig zu handeln, unbekümmert um die äußern Folgen der Wirkſamkeit.

3) Vertrauen auf Gott iſt ferner in Rückſicht auf alle Leiden dieſes Lebens eine wichtige Stütze unſers Muths.

Eine feſte Stütze unſeres Muths iſt das Vertrauen auf Gott, in dieſer Hinſicht, ſchon an ſich betrachtet; denn es ſchließt in ſich die Ueberzeugung, alles was uns begegne, ſtehe unter Gottes Aufſicht; aber auch in Rückſicht auf die Hoffnung eines beſſern Zuſtandes im künftigen Leben. Der Glaube iſt aber auch

II) 2) das wirkſamſte Beförderungsmittel der Willigkeit zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Zur chriſtlichen Tugend wird nemlich auch Willigkeit (Geneigtheit) erfordert; und auch abgeſehen von der chriſtlichen Offenbarung, läßt ſich leicht einſehen, daß zur moraliſchen Vollkommenheit nicht bloße Achtung für das Geſetz, ſondern auch Geneigtheit oder Willigkeit zur Befolgung deſſelben erfordert wird. Irgend ein Menſch befolge in Hinſicht auf ſein Verhalten alle Gebote, aber er befolge ſie in vielen Fällen mit Wi-

derwillen, er erweiſe ſich in der Regel oder nur in ſehr vielen Fällen ſehr wohlthätig aus Achtung für ſein Gewiſſen, aber mit Widerwillen; iſt wohl ein ſolcher Menſch ſo vollkommen, als ein ſolcher, der zugleich aus Achtung und mit Geneigtheit, mit Liebe ſeine Pflichten erfüllt? Dieß iſt das Ziel, dem wir alle entgegenſtreben ſollen. Nur dann wird der Menſch, was er werden ſoll, wenn auch ſeine Neigung mit dem Gewiſſenstrieb in ſolche Uebereinſtimmung kommt, daß er ſeine Pflicht willig erfüllt. Dieſem großen Ziel werden wir aber (mehr oder weniger) nahe gebracht durch den Glauben an Gott. Liebe gegen Gott iſt ihrer Natur nach das wirkſamſte Mittel, uns auch allmählig Liebe gegen ſein Geſetz einzuflößen. Allerdings giebt es dabey einen unbeſtimmbaren Stufenunterſchied und eine ſtufenweiſe Fortſchreitung; aber der Grund dazu wird nur durch Liebe gegen Gott gelegt.

III) Aber der Glaube an Gott ſoll auch deßwegen einen fortdaurend wirkſamen Einfluß auf unſer Wollen und Handeln haben, weil eine ſolche Geſinnung gegen Gott, wodurch ſich der Glaube zunächſt wirkſam äußern ſoll, einestheils ſelbſt einen weſentlichen Beſtandtheil der Tugend, beſonders der chriſtlichen, ausmacht, anderntheils nicht vorhanden ſeyn kann, ohne einen fortdaurend wirkſamen Einfluß auf alle übrige Geſinnungen und unſer ganzes Verhalten zu haben. Iſt der Glaube an Gott ein lebendiger, ſo muß er die Geſinnung der tiefſten Ehrfurcht, der dankbarſten Liebe und eines uneingeſchränkten Vertrauens zu Gott hervorbringen.

Dieſe Geſinnungen gehören weſentlich zur Tu-

gend, beſonders zur chriſtlichen, ſind an ſich pflicht-mäßige Geſinnungen; aber die Natur derſelben bringt es mit ſich, daß ſie nicht herrſchend ſeyn können, ohne fortdaurenden Einfluß auf alles Wollen und Handeln zu äuſſern. Dieſer Punkt kann aber erſt ausgeführt werden in dem Abſchnitt von den Pflichten gegen Gott.

Bey der chriſtlichen Tugend ſoll der Glaube an Gott zum Wollen und Handeln mitwirken. Wenn aber dieſer Glaube aus den angeführten Gründen in mehr als einer Hinſicht in ſo wichtiger Beziehung mit einer pflichtmäßigen Geſinnungs- und Handlungsart ſteht; ſo iſt der Glaube an Jeſum auch deßwegen moraliſch wichtig, weil er auf eine eigenthümliche Art die moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott befördert. Er ſchließt nemlich auch in ſich:

1) die Anerkennung der Gebote, die wir befolgen ſollen, als ſolcher, die in einer göttlichen Offenbarung enthalten ſeyen.

2) Die Ueberzeugung von dem Eigenthümlichen der chriſtlichen Lehre von Gott und von der Wahrheit der damit verbundenen Geſchichte Jeſu. In beyden Hinſichten verſtärkt er die moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott.

I) Die moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott wird befördert durch die Ueberzeugung: die Gebote, die wir befolgen ſollen, hat Gott uns nicht blos durch unſere Natur, ſondern auch durch eine übernatürliche Offenbarung, durch Jeſum, bekannt gemacht. Sehr wichtig iſt dieſe Ueberzeugung:

a) aus folgendem Grund: In Abſicht auf einzelne ſpecielle Gebote wird die Ueberzeugung von ihrer Gül-

tigkeit bey manchen Subjekten entweder überhaupt oder in einzelnen Fällen nur durch den Glauben an die Offenbarung hervorgebracht, oder erhalten, bey andern dadurch geſtärkt und befeſtigt. Bey den erſtern iſt alſo der Glaube an Offenbarung eine Bedingung, ohne die der Glaube an Gott in Beziehung auf gewiße moraliſche Gebote gar nicht wirkſam ſeyn könnte, und gar keine Achtung für dieſelbe vorhanden ſeyn würde. Bey Subjekten der leztern Art wird die Würkſamkeit des Glaubens an Gott in Hinſicht auf einzelne Gebote (alſo auch die Würkſamkeit der Achtung für dieſelbe) durch den Glauben an die Offenbarung geſtärkt. Es giebt

1) unſtreitig viele Menſchen, die des Glaubens an gewiſſe moraliſche Grundſätze unerachtet, doch keine Ueberzeugung von der Gültigkeit, alſo auch von der Göttlichkeit dieſes oder jenes einzelnen Gebots haben würden, wenn ſie nicht durch Glauben an eine Offenbarung davon verſichert wären. Jeder nicht ganz Rohe erkennt gewiße allgemeine Gebote an; aber viele ſind doch nicht im Stand, eine richtige Anwendung davon auf alle Arten von Fällen (oder Handlungen) zu machen: viele ſind nicht nachdenkend und gebildet genug, um einzuſehen, daß ein gewißes ſpecielles Gebot gegründet ſey in einem allgemein anerkannten moraliſchen Saz. Und wie oft wird die Anwendung gewißer allgemeiner Grundſätze auf beſondere Arten von Handlungen durch gewiße herrſchende Grundſätze, durch den Zeitgeiſt, durch Lieblingsneigungen erſchwert! Wenn aber Menſchen von dieſer Art, deren es viele giebt, das Chriſtenthum als göttliche Offenbarung, wenn ſie die Autorität Jeſu als göttlich anerkennen, ſo

kommen ſie dadurch zur Ueberzeugung: auch diejenigen (nichtpoſitiven) Gebote, deren Gültigkeit für ſie ohne das Licht der Offenbarung nicht einleuchtend iſt, ſeyen göttliche, und folglich auch für ſie uneingeſchränkt verpflichtende Gebote. Und ein lebendiger Glaube an die chriſtliche Offenbarung kann auch die Folge haben, daß ſie im Fortgang, früher oder ſpäter, einſehen lernen, gewiße Gebote, die ſie anfangs nur auf das Anſehen der Offenbarung hin annahmen, gehören auch zu denen, die aus den Ausſprüchen ihres eigenen Gewiſſens hergeleitet werden können. Ihr moraliſches Gefühl wird durch das Chriſtenthum geſchärft und verfeinert.

2) Bey manchen andern tritt mehr oder weniger der Fall ein, daß ſie zwar in manchen Zeitpunkten die Vernunftmäßigkeit (Gültigkeit) irgend eines ſpeciellen Gebots einſehen und anerkennen, aber etwa gerade in ſolchen, wo die Befolgung eines ſolchen Gebots einen ſchweren Kampf fordert, anfangen zweifelhaft zu werden, ob dieſes Gebot aus Vernunftgrundſätzen hergeleitet werden könne: Und wie wohlthätig iſt es dann, wenn ſie, beym Glauben an die chriſtliche Offenbarung, ihre wankende Ueberzeugung dadurch befeſtigen können, daß ſie ſich erinnern, Gott habe namentlich auch dieſes Gebot durch ſeinen höchſten Geſandten auf eine auſſerordentliche Art bekannt gemacht!

Was aber die eben gar nicht zahlreiche Claſſe von Menſchen betrifft, die auch in Rückſicht auf alle ſpecielle nicht poſitive chriſtliche Gebote ſchon ohne Rückſicht auf die Offenbarung von ihrer Gültigkeit überzeugt ſind; ſo wird wenigſtens durch den Glauben an

die Offenbarung ihre Gewißheit davon erhöht; und je höher die Gewißheit von ihrer Göttlichkeit iſt, deſto wirkſamer wird ſich der Glaube an Gott in Beziehung auf ein ſolches Gebot äußern können. Denn bey der Würkſamkeit deſſelben in Beziehung auf einzelne Gebote wird vorausgeſezt, daß wir anerkennen, es ſey Wille Gottes, daß wir dieſe Gebote befolgen. Bey dieſer Ueberzeugung aber wird jener Glaube auch in ſolchen Augenblicken ſeine Kraft beweiſen können, in welchen wir uns mehr oder weniger ſtark verſucht fühlen zu wünſchen, daß dieſes oder jenes Gebot nicht für uns verpflichtend ſeyn möchte. Aber auch

b) von einer andern Seite iſt die Anerkennung der Gebote, die wir befolgen ſollen, als göttlich geoffenbarter, nichtsweniger als gleichgültig in Hinſicht auf moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott, und in Hinſicht auf die Achtung gegen ſeine Gebote. Der Glaube an Gott muß einen wirkſameren Einfluß auf Befolgung der moraliſchen Gebote haben, wenn die Vorſtellung von der Göttlichkeit dieſer Gebote verbunden iſt theils mit der Vorſtellung einer hiſtoriſchen Thatſache, beſonders einer ſolchen, die an ſich dazu geeignet iſt, Gefühle der Dankbarkeit gegen Gott zu erregen, theils auch mit der Ueberzeugung, daß unſere Bildung zur Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetz ein ſehr wichtiger Zweck Gottes ſey. Dieß iſt aber der Fall, wenn wir die moraliſche Gebote als geoffenbarte anerkennen. In dieſem Fall iſt

1) die Vorſtellung: Es iſt Gottes Wille, daß wir dieſe Gebote befolgen, ſchon deßwegen eine lebendigere Vorſtellung, weil ſie innigſt verbunden wird mit der Vorſtellung von einer hiſtoriſchen Thatſache.

Es iſt Erfahrung, daß abſtrakte Vorſtellungen in Verbindung mit Vorſtellungen von etwas Hiſtoriſchem, mehr wirken können. So auch hier. Wirkſamer iſt an ſich die Vorſtellung: Gott hat dieſes Gebot namentlich auf eine auſſerordentliche Art, durch ſeinen eigenen Sohn uns bekannt gemacht, als die unbeſtimmte: Es iſt Wille Gottes, daß wir es befolgen. Dabey muß aber

2) vorzüglich auch das in Betrachtung gezogen werden, daß der Gedanke: Gott hat uns durch übernatürliche Offenbarung gewiße Vorſchriften mitgetheilt, zugleich dazu geeignet iſt, Gefühle von Dankbarkeit gegen Gott zu erregen. Eine übernatürliche Offenbarung müſſen wir uns nothwendig denken als auſſerordentlichen Beweis der heiligen und gütigen Vorſehung Gottes in Beziehung auf Menſchen, als eine höchſt wohlthätige Veranſtaltung für unſer Geſchlecht. Verbindet ſich dieſer Gedanke mit der Erinnerung, Gott habe uns gewiſſe Gebote geoffenbart; ſo wird die Würkſamkeit dieſer Vorſtellung verſtärkt, dadurch, daß Empfindungen der Dankbarkeit gegen Gott in uns erwachen.

3) Ueberdieß wenn wir die Gebote als geoffenbarte anerkennen, ſo kommt noch die Ueberzeugung hinzu: Es müſſen nach Gottes Urtheil ſehr wichtige Gebote ſeyn, es muß ein ſehr wichtiger Zweck Gottes ſeyn, daß wir zur Uebereinſtimmung mit dieſen Geboten gebildet werden. Denn wozu hätte Gott ſie durch eine auſſerordentliche Offenbarung beſtätigen ſollen, wenn nicht nach ſeinem eigenen Urtheil ſehr viel daran gelegen wäre, daß wir nach dieſem Geſetz gebildet werden,

wenn nicht der höchſte Zweck Gottes, der an uns erreicht werden ſoll, unerreichbar wäre ohne Befolgung dieſer Gebote? Je feſter aber unſere Ueberzeugung iſt, es ſey ein ſehr wichtiger Zweck Gottes, daß wir nach dieſen Geboten gebildet werden; deſto wirkſamer wird ſich der Glaube an Gott in Beziehung auf Gehorſam gegen dieſe Gebote äuſſern, deſto größer und lebendiger wird unſere Achtung für dieſe Gebote ſeyn.

II) Aber auch noch von einer andern Seite trägt der Glaube an Jeſum dazu bey, die moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott zu verſtärken, inſofern er nemlich die Ueberzeugung von dem Eigenthümlichen der chriſtlichen Lehre von Gott und von der Wahrheit der damit zuſammenhängenden Geſchichte (Jeſu und der Apoſtel) in ſich begreift. Der von Gott hergenommene Beweggrund muß nothwendig um ſo kräftiger wirken, je größer

1) unſere Gewißheit von der Wahrheit des Begriffs von Gott, den wir vorausſetzen,

2) je lebendiger unſere Vorſtellung von Gott iſt,

3) jemehr der Begriff von Gott ſeinem Inhalt nach dazu geeignet iſt, ſolche Gefühle und Geſinnungen bey uns hervorzubringen, die uns ermuntern und ſtärken zur Befolgung der moraliſchen Gebote. Nun enthält aber

1) die Geſchichte Jeſu und der Apoſtel eine eigenthümliche wichtige Beſtätigung der durch Vernunft erkennbaren Lehre von Gott: ſie enthält nemlich eine Reihe auſſerordentlicher Thatſachen, die als hiſtoriſche Beſtätigung gewißer Wahrheiten mit Recht be-

trachtet werden können, die zur Lehre von Gott gehören, — beſonders als Beſtätigung der Wahrheit, daß es eine, namentlich für das menſchliche Geſchlecht ſorgende göttliche Vorſehung gebe. *)

2) Eben dieſe Geſchichte Jeſu dient auch dazu, unſere Vorſtellung von Gott zu beleben. Eben die außerordentlichen Thatſachen, die wir in Jeſu und der Apoſtel Geſchichte finden, können als Verſinnlichungs- und Belebungs-Mittel unſers Begriffs von Gott betrachtet werden. Durch die Wunder Jeſu wird uns anſchaulich gemacht der Begriff von einem Geiſt, der die Natur überhaupt nach moraliſchen Zwecken beherrſcht, von einem freywirkenden Geiſt, der nicht gebunden iſt an den Naturlauf, und deſſen Wirkungen alle auf heilige Zwecke gerichtet ſind. Durch Jeſu Leben überhaupt als vollkommenen Ebenbildes Gottes wird uns anſchaulich gemacht die moraliſche Vollkommenheit Gottes, die Heiligkeit Gottes, die Güte Gottes gegen die Menſchen, ihrer Sündhaftigkeit unerachtet. In einem andern Abſchnitt mehr hierüber. Je lebendiger aber die Vorſtellung von Gott iſt, deſto wirkſamer iſt auch ihr Einfluß auf unſer Wollen und Handeln. Hiezu kommt:

3) die der chriſtlichen Lehre von Gott eigenthümlichen Sätze, durch welche der Begriff von Gott erweitert und näher beſtimmt wird, ſind vorzüglich geſchickt, die moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott zu befördern. Jene Sätze ſtellen die Vollkommenheit Gottes und ſein Verhältniß zu

*) S. meine Beyträge zur chriſtlichen Dogmatik und Moral 1792.

den Menſchen nicht nur überhaupt in einem hellern Lichte dar, ſondern auch in einem ſolchen, das dem Bedürfniß ſündhafter Geſchöpfe vorzüglich angemeſſen iſt. Das Eigenthümliche der chriſtlichen Lehre von Gott (verbunden mit der Geſchichte Jeſu) iſt dazu geeignet, bey uns, des Bewußtſeyns unſerer Sündhaftigkeit und Verſchuldung ungeachtet, die Geſinnung einer kindlichen Liebe gegen Gott und eines kindlichen Vertrauens auf ihn hervorzubringen, und zu unterhalten, eine ſolche Liebe und ein ſolches Zutrauen zu Gott, als die bloße, ob auch noch ſo reine Vernunftreligion nicht zu bewürken vermögend iſt. Auf dieſen Zweck bezieht ſich beſonders die Lehre von der auſſerordentlichen Anſtalt Gottes durch Jeſum zur Beſeligung der Menſchen, die Lehre von der Begnadigung, — dem Hauptzweck des Todes Jeſu, — die Verheiſſung des übernatürlichen Beyſtands Gottes zum Guten, die Lehre vom himmliſchen Reich Gottes. Eben darauf bezieht ſich auch von einer gewißen Seite der Satz, daß Jeſus, ſchon während ſeines irrdiſchen Lebens, Sohn Gottes und vollkommenes Ebenbild Gottes war; denn ſobald wir das anerkennen, ſo ſind wir auch vollkommen berechtigt, von der Geſinnung gegen Menſchen, die Jeſus zeigte, auf Gottes Geſinnung gegen Menſchen zu ſchließen. Nun hat Jeſus während ſeines Erdenlebens ſich auf eine dem menſchlichen Faſſungsvermögen und Gefühl ſo angemeſſene Art als den liebenswürdigſten und vertrauenswürdigſten Menſchenfreund gezeigt; mit der liebenswürdigſten Schonung hat er auch ſehr ſchwache, unwiſſende und verirrte Menſchen behan-

delt. Aber die Geſinnung, die er äußerte, iſt auch Gottes Geſinnung, weil er vollkommenes Ebenbild Gottes war. Durch die Handlungsart Jeſu iſt Gottes Menſchenfreundlichkeit (φιλανθρωπια), Gottes Liebe gegen die ſündhaften Menſchen ſichtbar geworden. Und wie ſehr wichtig iſt dieſe Ueberzeugung für den Zweck, uns, des Bewußtſeyns unſerer Sündhaftigkeit unerachtet, Liebe und Zutrauen zu Gott einzuflößen! — Einige Schriften über dieſen Gegenſtand:

Storrs Bemerkungen über Kants philoſophiſche Religionslehre, von Süskind überſezt. §. 10. ff.

J. M. Sailers Glückſeligkeitslehre aus Gründen der Vernunft mit ſteter Hinſicht auf die Urkunden des Chriſtenthums, 2ter Theil 2te Ausgabe 1796. S. 173. ff.

Spaldings Religion, eine Angelegenheit des Menſchen; und vertraute Briefe, die Religion betreffend.

Nöſſelts Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion. 5te Ausg. 1ſter Theil. S. 254. ff.

Hiemit verbinde man:

Rapp über die moraliſchen Triebfedern, beſonders die der chriſtlichen Religion in Mauchart's allgemeinem Repertorium für empiriſche Pſychologie, 1r und 2r Band.

Morus, Diss. theolog. et philolog. 2r Bd. S. 141. ff. (de homine submittente se Deo, p. I.).

Lehre, Thaten und Schickſale unſers Herrn, von J. J. Heß, 2e Ausg. 1e Hälfte 1806. (In der Abh: Nr. IV.: Geiſt der Lehre Jeſu.) S. 156. ff.

II. Der Glaube an Jeſum liegt auch inſofern bey der chriſtlichen Tugend zum Grund, inwiefern er ſich

bezieht auf die im Evangelium enthaltene Lehre von Jeſu und auf die damit zuſammenhängende Geſchichte. Von einer Seite gehört die Lehre von Chriſto zur chriſtlichen Lehre von Gott, nicht nur inſofern die höhere Natur Chriſti eine wahrhaft göttliche iſt, ſondern auch inſofern Jeſus als der betrachtet wird, durch welchen Gott eine auſſerordentliche Veranſtaltung zum Beſten des Menſchengeſchlechts ausführt; als derjenige, den Gott in die Welt ſandte, in Leiden und Tod hingab, vom Tod auferweckte und erhöhte zum Herrn der Chriſtengemeinde, des Menſchengeſchlechts, der ſichtbaren und der unſichtbaren Welt. Auch inſofern gehört dieſe Lehre zur Lehre von Gott, inſofern Jeſus das vollkommenſte Ebenbild Gottes ſchon auf Erden war. In dieſer Hinſicht iſt der Glaube an die Lehre von Jeſu im chriſtlichen Glauben an Gott enthalten; in dieſer Hinſicht fließt die Wirkſamkeit des erſtern mit der Wirkſamkeit des leztern zuſammen. Aber die Lehre von Jeſu kann auch von einer andern Seite angeſehen werden; und der Glaube an dieſe Lehre (und die damit zuſammenhängende Geſchichte Jeſu) kann und ſoll auch von einer andern Seite mitwürken zum Wollen und Handlen der Chriſten. Chriſten ſollen nämlich auch in Rückſicht auf Jeſum handeln; es ſollen auch ſolche Gefühle und Geſinnungen, die ſich auf Chriſtum beziehen, Einfluß haben auf das Wollen und Handeln des Chriſten. Dieß läßt ſich aus einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel klar erweiſen, und folgt aus der Natur eines wirkſamen Glaubens an die Lehre Jeſu und der Apoſtel. Es läßt ſich erweiſen aus Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel.

Es gilt z. B. von Chriſten überhaupt, was Paulus 2 Cor. 5, 9. ſagt. Chriſten überhaupt ſollen ſich beſtreben, Chriſto wohlgefällig zu ſeyn. Die Liebe gegen Jeſum ſoll für Chriſten überhaupt (v. 14.) Triebfeder ihres Handelns ſeyn. Nach Röm. 14, 6. ff. ſollen Chriſten als ſolche Menſchen leben, die abhängig ſind von Chriſto dem Herrn, von dem, der geſtorben aber wieder auferſtanden iſt, um Herr der Lebendigen und der Todten zu ſeyn (v. 9.), von ihm als ihrem Richter (v. 10.), als dem, von dem auch die Entſcheidung ihres ewigen Schickſals abhängt. Chriſten ſollen auch aus Ehrfurcht und Liebe gegen Chriſtum ihre Pflichten gegen ſich und andere erfüllen. Eph. 6, 6. vgl. Col. 3, 23. f. Und wie hätte auch Jeſus die ganze chriſtliche Geſinnung Joh. 17, 3. zuſammenfaſſen können in dem einzelnen, daß man Gott und ihn erkenne und verehre, wenn er nicht vorausgeſezt hätte, auch der Glaube an ihn ſoll einen wirkſamen Einfluß auf andere Geſinnungen haben? Es iſt aber auch der Natur dieſes Glaubens an Chriſtum angemeſſen, daß auch ſolche Gefühle und Geſinnungen, die ſich auf ihn beziehen, einen wirkſamen Einfluß auf das Wollen und Handeln der Chriſten haben. Aus der Lehre von Jeſu, verbunden mit ſeiner Geſchichte, lernen wir ihn kennen als denjenigen, der ſolche auſſerordentliche und eigenthümliche perſönliche Vorzüge beſizt, und in ſolchen eigenthümlichen Verhältniſſen gegen das Menſchengeſchlecht überhaupt und beſonders gegen die Chriſtengemeinde ſteht, daß er unſerer tiefſten Ehrfurcht, unſerer dankbarſten Liebe, unſers uneingeſchränkten Zutrauens höchſt würdig iſt. Die Lehre von

ihm und ſeine Geſchichte verpflichtet und ermuntert uns zur ehrfurchtsvollſten, dankbarſten und vertrauensvollſten Liebe gegen ihn. Durch dieſe Geſinnung ſoll ſich alſo der Glaube an die Lehre von Jeſu und an ſeine Geſchichte (zunächſt) wirkſam äußern. Aber dieſe Geſinnung iſt ihrer Natur nach eine ſtets wirkſame Triebfeder anderer pflichtmäßiger Geſinnungen und einer rechtſchaffenen, Gott und Chriſto wohlgefälligen, Handlungsart. Dieſe Geſinnung kann gar nicht vorhanden ſeyn, ohne daß wir uns ernſtlich und anhaltend beſtreben, auch aus Ehrfurcht und Liebe gegen Jeſum ſeinem heiligen Beyſpiel nachzufolgen, ohne daß wir, auch in Rückſicht auf ihn, die Pflichten gegen uns und andere, die er uns vorgeſchrieben hat, zu erfüllen uns angelegen ſeyn laſſen, ohne daß auch ein lebendiges Andenken an ihn, an ſeine Größe und an ſeine Liebe, an ſein Verhältniß gegen uns, Beſtimmungsgrund unſers innern und äußern Lebens iſt, ohne daß wir auch mit ſteter Rückſicht auf ihn würken und dulden, was wir in dieſem Leben — in unſerm Erziehungs- und Prüfungs-Zuſtand — würken und dulden ſollen. Der Glaube an Jeſum ſoll alſo auch vermittelſt einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen ihn und der dazu gehörigen Gefühle Einfluß haben auf unſer Wollen und Handeln. Aus dieſen Bemerkungen laſſen ſich leicht alle die beſonderen Beweggründe erklären, die im neuen Teſtament von Chriſto ſelbſt hergenommen werden, z. B. von ſeinem Tod, ſeiner göttlichen Größe, ſeiner Herrſchaft über das Menſchengeſchlecht und die Gemeinde ꝛc. — Nur eine Art von allgemeinen Beweggründen, die in der chriſtlichen Leh-

re von Gott und Chriſto enthalten iſt, iſt noch übrig: diejenigen, die hergenommen ſind vom künftigen Leben nach dem Tod.

III. Im chriſtlichen Glauben an Gott und Jeſum iſt nemlich auch enthalten der Glaube an die chriſtliche Lehre vom künftigen Leben. Auch dieſer Glaube ſoll bey dem Wollen und Handeln der Chriſten zum Grund liegen. Dieß iſt der 3te noch auszuführende Hauptſatz: Die chriſtliche Lehre vom künftigen Leben begreift in ſich vorzüglich

1) die Lehre von der Unſterblichkeit überhaupt, d. h. von einer perſönlichen ewigen Fortdauer, verbunden mit einem Vergeltungszuſtand;

2) die beſondere Lehre von dem ſeligen ewigen Leben in einem überirrdiſchen Reich Gottes und Chriſti, das ſeine wahre Verehrer hoffen dürfen;

3) die Lehre von der künftigen Unſeligkeit ungebeſſerter Menſchen. Dieß ſind die vorzüglichſten Sätze, die in Abſicht auf ihren Einfluß auf Wollen und Handeln beſonders zu betrachten ſind.

I) Der chriſtliche Glaube an die Lehre vom künftigen Leben begreift in ſich die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit überhaupt; und dieſe Ueberzeugung ſoll moraliſch wirkſam, d. h. eine ſolche ſeyn, die auf das Wollen und Handeln Einfluß hat. Inwiefern die Lehre von der Unſterblichkeit überhaupt moraliſch wichtig ſey, iſt nun zu zeigen. Die Ueberzeugung von dieſer Lehre ſteht in einem ſehr wichtigen unmittelbaren Zuſammenhang mit einer konſequenten und wirkſamen Achtung für das durch unſere eigene Natur und durch Jeſum uns bekannt gemachte göttliche Ge-

ſetz, aber auch in einem mittelbaren Zuſammenhang damit.

A) In einem unmittelbaren Zuſammenhang; denn ſie iſt eine nothwendige Bedingung einer ganz vernünftigen, einer ſolchen Achtung für das göttliche Geſetz, bey der wir mit uns ſelbſt einſtimmen.

1) Die Lehre Jeſu und auch unſer eigenes Gewiſſen legt uns die Pflicht auf, in gewißen Fällen unſer Leben der Gefahr auszuſetzen oder hinzugeben. Ausdrücklich fordert dieß Jeſus von ſeinen Schülern Matth. 10, 39. (vgl. 28. 33.). Von ähnlichem Inhalt ſind Joh. 12, 25. Matth. 16, 25. ff.

Die Lehre Jeſu macht die ausdrückliche Forderung, daß wir z. B. eher unſer Leben hingeben ſollen, als das Chriſtenthum verläugnen, als die Ehrfurcht verletzen, die wir Chriſto und Gott ſchuldig ſind. Und auch unſer eigenes Gewiſſen ſtimmt mit der Forderung zuſammen, daß wir entſchloſſen ſeyn ſollen, in gewiſſen Fällen unſer Leben hinzugeben. Allein dieſe Pflicht würde nicht blos im Widerſpruch ſtehen mit dem Zweck unſers eigenen Wohlſeyns, den wir Alle wollen müſſen, wenn es kein Leben nach dem Tod gäbe; ſie wäre auch unvereinbar mit der Pflicht, unſere edelſte Kräfte, unſere Geiſtesvollkommenheit zu erhalten, wenn das Leben und Würken unſers Geiſtes ſich auf das Leben in dieſer Welt beſchränkte. Ohne die Vorausſetzung eines Lebens nach dem Tod alſo müßte uns das Geſetz, das jene Forderung macht, als ein in Beziehung auf uns nicht vernünftiges Geſetz erſcheinen, das alſo nicht Gegenſtand einer ganz vernünftigen Achtung wäre. Eben

darum ſezt Jeſus dieſe Forderung in ſo enge Verbindung mit der Zuſicherung eines alle Aufopferungen, auch den Verluſt des irrdiſchen Lebens, überſchwenglich vergütenden Lebens nach dem Tod, wo alles fortgeſezt werden kann, was hier in Beziehung auf Veredlung unſers Geiſtes angefangen wird.

2) Das göttliche Geſetz macht an uns die Forderung: wir ſollen dem Zweck unſerer geiſtigen Vollkommenheit, (unſerer Beſſerung, Veredlung) alle ſinnliche Vergnügungen und irrdiſche Vortheile aufopfern, die mit jenem Zweck in Streit kommen: Wir ſollen um jenes Zwecks willen, wenn und inſoweit er es fordert, auch die ſchwerſten Leiden willig übernehmen und geduldig ertragen. Aber auch in Rückſicht auf dieſes Gebot wäre das moraliſche Geſetz kein vernünftiges, ohne ein Leben nach dem Tode. Denn wenn es kein Leben nach dem Tod gäbe; ſo wäre jenes Gebot unvereinbar mit dem Zweck unſerer eigenen Glückſeligkeit, den wir nothwendig wollen müſſen (vgl. 1 Cor. 15, 30—32.). Wir müßten, bey der Vorausſetzung, es gebe keine Unſterblichkeit, diejenige Stufe von Vollkommenheit des Geiſtes, die wir am Ende unſeres Erdenlebens erreichen könnten, als lezten Zweck unſerer Anſtrengungen und Aufopferungen betrachten. Aber ſo würde uns das moraliſche Geſetz gebieten, vielfache und ſchwere Aufopferungen für einen ſolchen Zweck zu machen, deſſen wirkliche Erreichung nicht die mindeſten wohlthätigen Folgen für uns hätte, und haben könnte, mit deſſen wirklicher Erreichung zugleich unſer Wohlſeyn und unſere Empfänglichkeit dafür auf ewig vernichtet wäre: Es würde uns

gebieten, unſere gegenwärtige Glückſeligkeit in tauſend Fällen zu beſchränken, um eine Vollkommenheit zu erringen, die im Augenblick der Erreichung auf immer vernichtet würde, und mit welcher zugleich unſer Bewußtſeyn und perſönliches Daſeyn auf ewig verſchwände.

Schon daraus läßt ſich 1 Cor. 15, 32. erklären: Wenn es kein künftiges Leben gäbe, ſo möchte der Ausſpruch gelten: φαγωμεν και πιωμεν. — Es iſt nemlich klar, daß in Pauli Worten: ει νεκροι ὀυκ ἐγειρονται in dieſem Zuſammenhang das liegt: Wenn es überhaupt kein Leben nach dem Tod giebt. Mit ſolchen Gegnern hatte es Paulus zu thun, in deren Syſtem die Läugnung der Auferſtehung mit der Läugnung der Unſterblichkeit in enger Verbindung ſtand.

3) Das Ziel von Vollkommenheit, nach welchem das göttliche Geſetz uns zu ſtreben gebietet, iſt ein ſolches, deſſen wirkliche Erreichung jenſeits der Grenzen des kurzen Erdenlebens liegt. Die Lehre (Matth. 5, 48. 6, 33. 22, 37. ꝛc.) Jeſu und unſer damit übereinſtimmendes Gewiſſen fordert, daß wir nach einer ſolchen Stufe von moraliſcher Vollkommenheit ſtreben ſollen, die, Jeſum allein ausgenommen, auch der beßte Menſch in dieſem Leben nicht erreicht, wenn es auch noch ſo lange dauert.

Ein ſolches Ziel von Vollkommenheit ſtellt uns Jeſus vor, wenn er fordert, was er Matth. 5, 48. fordert; ein ſolches Ziel ſtellt uns das Gebot Matth. 22, 37. vor, in ſeinem vollen Sinn genommen: du ſollſt Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzem Gemüthe. Aber könnte wohl für uns eine ſol-

che Stufe von Vollkommenheit, die wir im gegenwärtigen Leben, ſelbſt bey der längſten Dauer deſſelben, nicht erreichen, Gegenſtand eines ganz ernſtlichen und anhaltenden Strebens ſeyn, wenn wir dabey annähmen, unſer perſönliches Daſeyn ſey beſchränkt auf die kurze Dauer des gegenwärtigen Lebens? Könnte alſo bey dieſer Vorausſetzung das Geſetz, das uns ein ernſtes und anhaltendes Streben nach jenem Ziel von Vollkommenheit gebietet, für uns Gegenſtand einer vernünftigen und dauerhaften Achtung ſeyn? Wir können nicht hungern und dürſten nach der Heiligkeit, (nach dem Ausſpruch Jeſu Matth. 5, 6.) wenn wir nicht glauben, was eben dieſer Ausſpruch enthält, es werde eine Zeit kommen, wo dieſer edle Trieb vollſtändig befriedigt werde. Aber gerade die edelſten Menſchen fühlen es am Ende ihres irrdiſchen Lebens ſehr lebhaft, daß jener edle Trieb bey weitem noch nicht vollſtändig befriedigt ſey, daß erſt in einem künftigen Zuſtand ihr edles Verlangen nach Heiligkeit vollſtändig befriedigt werden könne. Der Glaube an Unſterblichkeit iſt ebendeßwegen bey ſchon Gebeſſerten nothwendig auch zu einer hinlänglichen und dauerhaften Wirkſamkeit der Achtung für das göttliche Geſetz, und bey Ungebeſſerten zu einem ernſtlichen und feſten Entſchluß, dem göttlichen Geſetz zu gehorchen. In Rückſicht auf Gebeſſerte iſt dieſer Glaube in ſolchen Fällen beſonders ſehr wichtig, wo ſie ſich zu einer ſehr ſchweren Aufopferung entſchließen ſollen. Denn wie leicht kann in ſolchen Fällen die Wirkſamkeit der Achtung für das göttliche Geſetz durch den Gedanken geſchwächt werden, der mit der Läugnung oder Bezweiflung eines Le-

bens nach dem Tod ſehr natürlich zuſammenhängt: Es iſt ganz ungewiß, ob ich durch dieſe ſchwere Aufopferung irgend einen Zweck erreiche, ob ſie irgend eine wohlthätige Folge in Hinſicht auf Vollkommenheit meines Geiſtes hat; denn wer weiß, ob nicht durch ſchnelle Endigung meines Lebens alle gute Folgen jener Aufopferung in Beziehung auf mich auf ewig verhindert werden. Und wie ſehr hinderlich muß nicht für Ungebeſſerte in Rückſicht auf Feſtigkeit und Ausführung des Entſchluſſes zur Beſſerung der Gedanke ſeyn: Wer weiß, ob nicht mein perſönliches Daſeyn auf ewig verſchwinde, ehe ich durch die ſchmerzhaften Aufopferungen und Anſtrengungen, die zu meiner Beſſerung erfordert werden, auch nur eine niedrige Stufe von moraliſcher Vollkommenheit errungen habe. Bey allen aber muß die Wirkſamkeit der Achtung für das göttliche Geſetz und die Entſchloſſenheit zur Bekämpfung aller entgegenſtehenden Hinderniſſe in einem hohen Grad verſtärkt werden durch die Ueberzeugung, daß die Folgen unſers Gehorſams gegen das göttliche Geſetz, oder: unſers ernſten und fortdaurendwürkſamen Strebens nach Heiligung — in dieſem Leben ewig daurende ſind, — daß auch jeder einzelne Sieg über eine ſinnliche Neigung, jede Aufopferung ewig daurende wohlthätige Folgen für uns haben kann, und bey einer beharrlich (ſtandhaft) guten Geſinnung wirklich hat. Aber der Glaube an Unſterblichkeit ſteht

B) auch in einer mittelbaren Verbindung mit der Achtung für das göttliche Geſetz und der Befolgung deſſelben, vorzüglich in folgenden Hinſichten:

1) das Gewiſſen kündigt uns ein uns uneinge-

ſchränkt verpflichtendes moraliſches Geſetz an; erregt aber auch zugleich bey uns die Erwartung einer ſolchen Vergeltung, als man im gegenwärtigen Leben noch nicht bemerken kann. Daran erinnert ausdrücklich Röm. 2, 15. f. Ebendeßwegen iſt es aber inkonſequent, nur den erſten Ausſpruch unſers Gewiſſens, nicht auch den lezten gelten zu laſſen, die Erwartung einer künftigen Vergeltung für ungegründet erklären zu wollen. Und wie könnten wir auch Achtung für das durch unſer Gewiſſen ſich uns ankündigende Geſetz behaupten, wenn wir glaubten, ſelbſt die beharrlichſte Uebertretung deſſelben habe überall keine Folgen in Abſicht auf den Zuſtand des Menſchen nach dem Tod; wenn wir glaubten, auch ein Böſewicht, der ſein Gewiſſen beſtändig ſchweigen macht, die Gefühle ſeines Gewiſſens beizeiten abſtumpft, habe überall keine Vergeltung zu erwarten?

2) Die Läugnung oder Bezweiflung eines Lebens und einer Vergeltung nach dem Tode iſt nicht vereinbar mit dem in Hinſicht auf eine würkſame und ſtandhafte Achtung für das moraliſche Geſetz ſo ſehr wichtigen Glauben (vgl. 1 Cor. 15, 34.) an Gott, (nicht blos weil ſie mit einer vernünftigen Achtung für das göttliche Geſetz überhaupt nicht beſtehen kann, ſondern auch) weil ſie nicht vereinbar iſt mit dem Glauben an die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. Sie iſt nicht vereinbar mit dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes (vgl. Röm. 2, 6. ff. 2 Theſſ. 1, 6. f.), beſonders in Beziehung auf beharrlich Böſe, die zugleich ſich in einer äuſſerlich glücklichen Lage befinden, die ſelten Gewiſſensbiſſe fühlen, verglichen mit ſehr edlen Men-

ſchen, die fortdauernd in unglücklicher Lage ſind, beſonders mit ſolchen, die nicht nur von anhaltenden äuſſeren Leiden gedrückt werden, ſondern bey denen zugleich auch die Beſchaffenheit ihres Temperaments den Genuß beſchränkt, den ſchon hier eine gottgefällige Geſinnung verſchaffen kann. Nicht vereinbar iſt die Läugnung oder Bezweiflung eines Lebens nach dem Tod mit dem Glauben an Gottes Weisheit. Gott iſt es, der uns ſo vorzügliche Anlagen anerſchaffen hat, durch die wir uns vor allen übrigen Geſchöpfen der Erde auszeichnen, deren vollkommene Ausbildung weit über dieſes irrdiſche Leben hinausgeht, durch deren fortgehende Ausbildung eine Vollkommenheit erreicht wird, die der Edelſte hier nicht erreicht. Gott iſt es zugleich, der auf vielfache Art durch innere und äuſſere Wirkungen zu einer mit ſeinen Zwecken überſtimmenden Ausbildung unſerer Anlagen, beſonders unſerer moraliſchen, beyträgt.

Und können wir wohl bey einem würdigen Begriff von der Weisheit unſers Schöpfers und höchſten moraliſchen Erziehers annehmen, daß jene vorzüglichen Anlagen und jene Wirkungen Gottes blos für das gegenwärtige kurze Leben berechnet ſeyen, daß alles nur Anfang ohne Fortſetzung und Vollendung ſey, und keinen lezten Zweck habe?

3) Endlich hängt der Glaube an Unſterblichkeit mit ächter Schätzung des hohen Werths unſeres Geiſtes und auch inſofern mit der Erfüllung unſerer Pflichten enge zuſammen.

II) Schließt der Glaube an die chriſtliche Lehre von dem künftigen Leben den Glauben an die Lehre

von dem künftigen ſeligen Leben im Reich Jeſu in ſich, das wahre Verehrer Gottes und Chriſti zu erwarten haben. Der Begriff von dieſem ewigen Leben wird aus der Dogmatik vorausgeſezt. Welcher moraliſche Gebrauch darf und ſoll nun von dieſer Lehre gemacht werden,

1) inſofern wir die Lehre von der künftigen Seligkeit in Anwendung auf uns ſelbſt glauben, oder dieſe Seligkeit für uns ſelbſt hoffen;

2) inſofern wir jene Lehre in Anwendung auf andere betrachten?

A. Welchen Einfluß ſoll jene Lehre auf unſer Wollen und Handeln haben, wenn und inwiefern wir ſie in Anwendung auf uns ſelbſt denken und glauben? Leicht läßt ſich erweiſen, daß überhaupt nach Jeſu Abſicht der Glaube an die Verheiſſung des ewigen Lebens bey Chriſten wirkſam ſeyn ſoll, daß dieſe Hoffnung ein Beförderungsmittel des Gehorſams gegen die Gebote Gottes und Jeſu ſeyn ſoll. Denn

1) gehört nach Jeſu Lehre die Hoffnung jenes ewigen Lebens, und das darin enthaltene Verlangen darnach, zu den weſentlichen Eigenſchaften wahrer Chriſten, und dieſe Hoffnung ſoll einen wirkſamen Einfluß auf ihr Wollen und Handlen haben. — Die Hoffnung und das Verlangen darnach gehört nach Jeſu Lehre zu den weſentlichen Eigenſchaften wahrer Chriſten. Chriſten ſollen dieſe Hoffnung bey ſich beleben, unterhalten und befeſtigen. vgl. 1 Cor. 13, 13. Röm. 12, 12. (Von der Hoffnung iſt die Rede, von der Paulus 5, 2. ſpricht, von der 8, 24. die Rede iſt.) Röm. 15, 13. wünſcht Paulus, daß Gott eine immer feſtere und lebendigere Hoffnung bey den

Chriſten befördern möge. Col. 1, 23. Ebr. 3, 6. 6, 11. 18. ff. (Luc. 12, 33.) Und dieſe Hoffnung ſoll eine wirkſame ſeyn, eine ſolche, die namentlich auch in Rückſicht auf den Zweck der Heiligung ſich wirkſam äuſſert. Denn überhaupt ſoll der Glaube an Jeſu Religionslehre ein lebendiger wirkſamer Glaube ſeyn, und die Lehre vom ewigen Leben im Reich Gottes gehört unſtreitig zum Hauptinhalt der Lehre Jeſu, der Lehre, deren Bekanntmachung Gott Jeſu auftrug. vgl. Joh. 12, 50. Matth. 4, 17. 23. 13, 19. Es wird auch von jener Hoffnung ſelbſt behauptet, ſie ſoll eine wirkſame ſeyn, die Einfluß auf Beſſerung habe. Von dieſer Seite betrachtet ſie Paulus 1 Theſſ. 5, 8., wo er dieſe Hoffnuug als wichtiges Hülfsmittel darſtellt, die Gottgefällige Geſinnung im Kampf mit Reitzungen zum Böſen ſtandhaft zu behaupten. Ebenſo Eph. 6, 17. vgl. Tit. 1, 1. 2. (wo die chriſtliche Lehre überhaupt als eine Lehre beſchrieben wird, die Gottſeligkeit befördere, auch vermittelſt der Hoffnung des ewigen Lebens;) Hebr. 6, 11. 12. 1 Joh. 3, 3. 2 Petr. 1, 4. Mit dieſem Grund kann man einen zweyten verbinden. Jeſus und die Apoſtel ſetzen dieſe Lehre in eine ſolche Verbindung mit moraliſchen Belehrungen, die augenſcheinlich beweist, die Hoffnung jenes Lebens ſoll Beförderungsmittel des Gehorſams ſeyn. Matth. 5, 3. 11. 12. 10, 39. Joh. 12, 26. 17, 3. Matth. 7, 21. Luc. 12, 35. ff. Luc. 16, 9. ff. ꝛc.; ebenſo in mehreren Briefen der Apoſtel, z. B. 1 Theſſ. 2, 12. 1 Cor. 15, 58. Gal. 6, 7. ff. Jak. 1, 12. ꝛc. Alle dieſe Stellen bedürfen keiner Erläuterung, inwiefern ſie blos beweiſen ſollen, Jeſus und die Apoſtel ſetzen die Lehre von einer ſeli-

gen Unſterblichkeit in enge Verbindung auch mit moraliſchen Belehrungen.

Nun entſteht aber die Frage, in welcher Hinſicht und auf welche Art ſoll dieſe chriſtliche Hoffnung mitwirken zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz, wie ſoll ihre Wirkſamkeit beſchaffen ſeyn? Wenn man die Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel genauer betrachtet, wo dieſe Lehre erwähnt, oder mit moraliſchen Lehren verknüpft wird, ſo kann man leicht die Hauptgeſichtspunkte entdecken, nach welchen dieſe Lehre betrachtet werden ſoll, inſofern ſie Einfluß auf das Wollen und Handlen haben ſoll. Dieſe Hauptgeſichtspunkte ſind folgende: Die Hoffnung des ewigen Lebens im Reich Gottes kann und ſoll auf unſer Wollen und Handeln wirken:

1) vermittelſt der Ehrfurcht gegen Gott und Jeſum und der Achtung für die Zwecke Gottes und Jeſu;

2) vermittelſt dankbarer Liebe gegen Gott und Chriſtum;

3) vermittelſt eines ernſtlichen Verlangens und Strebens nach unſerer eigenen geiſtigen Vollkommenheit;

4) vermittelſt des Triebs nach eigener Glückſeligkeit.

(Schon aus dieſer kurzen Ueberſicht, ſofern ſie als gegründet angenommen wird, iſt klar, daß man die Wirkſamkeit der Hoffnung, die uns das Evangelium macht, ſehr einſeitig betrachtet, wenn man ſie allein auf die beſchränkt, welche ſie äußert vermittelſt des Triebs nach eigenem Wohlſeyn.)

1) Die Hoffnung der künftigen Seligkeit kann und ſoll wirken vermittelſt der Ehrfurcht gegen Gott und Jeſum und einer pflichtmäßigen Achtung für die Zwecke Gottes und Jeſu.

a) Vermittelſt der Ehrfurcht gegen Gott. Dieſer Geſichtspunkt liegt nach dem Geiſt der chriſtlichen Lehre, verbunden mit dem zweyten, am nächſten. Das ewige Leben iſt

1) eine ſolche Seligkeit, zu welcher Gott ſelbſt uns durch ſeinen höchſten Geſandten, durch ſeinen Sohn, eingeladen (berufen) hat, und die in der von ihm uns gegebenen Offenbarung uns als ein unſerer Wünſche und Beſtrebungen höchſtwürdiges Ziel, als Inbegriff der höchſten Güter, als eine ſolche Seligkeit vorgeſtellt wird, durch welche ſeine allweiſe und allmächtige Güte an ſeinen Verehrern verherrlicht werde. Schon deßwegen iſt es augenſcheinliche Geringſchäzung Gottes, dieſe Seligkeit gering zu achten. Die Ehrfurcht gegen Gott fordert, daß wir ſie hochſchäzen, als etwas an ſich höchſtbegehrungswürdiges anerkennen. Aber wir erkennen ihren hohen Werth nicht thätig an, wenn ſie nicht auch Gegenſtand unſeres ernſtlichen Verlangens und Strebens iſt, wenn nicht der Glaube an die Verheißung des ewigen Lebens auch Triebfeder unſeres Wollens und Handelns iſt. Eben dieſe Seligkeit wird uns ferner

2) als ſehr wichtiger Zweck Gottes vorgeſtellt, der an uns erreicht werden ſoll, in Rückſicht auf welchen Gott eine ganz auſſerordentliche Veranſtaltung durch ſeinen Sohn getroffen habe. Deßwegen, ſagt Jeſus, hat Gott ſeinen eingebornen Sohn geſandt. Joh. 3,

15. 16. (Deßwegen wird der Sohn Gottes gekreuzigt werden, damit alle, die glauben ꝛc., im Reich Gottes ewiges ſeliges Leben haben.) vergl. den parallellen Ausſpruch 1 Joh. 4, 9. (dieſes Leben iſt vorzüglich das ewige Leben. vgl. 1 Joh. 5, 11. 13.) Paulus erklärt 1 Theſſ. 5, 9. ff. eben dieß; vgl. auch Ebr. 2, 9. ff. Das Reſultat dieſer Stellen iſt: Gott hat eben in der Abſicht eine ſo auſſerordentliche Veranſtaltung gemacht, damit wir jenes hohe Ziel der erhabenſten Seligkeit erreichen mögen.

Wenn ſie aber Endzweck Gottes iſt, der an uns ausgeführt werden ſoll, der ſo wichtig iſt nach Gottes eigenem Urtheil; ſo fordert auch Ehrfurcht gegen Gott und Achtung für ſeine Zwecke, daß wir dieſes hohe Ziel auch zum Ziel unſerer Wünſche und Beſtrebungen machen. Aber dieſes ewige Leben im Reich Gottes kann nicht Ziel unſerer Wünſche und Beſtrebungen ſeyn, ohne daß die Hoffnung dazu einen fortdaurenden wirkſamen Einfluß auf unſer Wollen und Handeln hat. Inwiefern ſie in dieſer Hinſicht mitwirkt zum pflichtmäßigen Wollen und Handeln, inſofern wirkt ſie vermöge der pflichtmäßigen Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott und der Achtung für ſeine Zwecke mit. Eben ſo ſollen wir

b) auch aus Ehrfurcht gegen Chriſtum und aus Achtung für ſeine Zwecke nach jener erhabenen Seligkeit ſtreben. Jeſus hat uns nicht blos aufgefordert zur Theilnahme an ſolcher Seligkeit, ſondern auch die ſchwerſten Aufopferungen gemacht, um uns jener Seligkeit fähig zu machen, um uns das Recht dazu zu verſchaffen. Es iſt auch Hauptzweck ſeiner fortdaurenden himmliſchen Thätigkeit, alle Mitglieder ſeiner

Gemeinde für ſein himmliſches Reich zu bilden und zu erziehen. Er ſorgt unaufhörlich auch jezt dafür, daß dieſer Zweck bey recht Vielen wirklich erreicht werden möge. Sind wir nun Chriſto die höchſte Ehrfurcht ſchuldig, ſo iſt es ebendarum auch Pflicht für uns, jene Seligkeit, zu der er uns führen will, nach ihrem hohen Werth recht zu ſchätzen, ſie ernſtlich zu verlangen und darnach zu ſtreben. Aber dieß iſt unmöglich, ohne daß Rückſicht auf jene Seligkeit auch einen fortdaurenden Einfluß auf unſer Wollen und Handeln hat. Wer dabey keine Rückſicht auf jenes Ziel nimmt, beweißt, er ſey mehr oder weniger gleichgültig dagegen. Aber auch auf einer andern Seite hängt die Wirkſamkeit jener Hoffnung zuſammen mit einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott und Chriſtum. Dieſe Hoffnung kann und ſoll

2) mitwirken zu unſerem Wollen und Handeln auch vermittelſt der edlen Geſinnung einer dankbaren Liebe gegen Gott und Jeſum. Auch von der Seite ſtellen uns mehrere Stellen des N. Teſt. die künftige Seligkeit (und die Hoffnung derſelben) vor, von welcher ſie ein auſſerordentlicher Beweis der Liebe Gottes und Jeſu gegen uns, einer ganz freyen unverdienten Liebe Gottes und Jeſu gegen uns, iſt. Aus freyer Liebe beſchloß Gott, uns einer ſolchen Seligkeit theilhaftig, und zu Erreichung dieſes Zwecks eine ſo auſſerordentliche Veranſtaltung durch Chriſtum zu machen, vgl. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. (vgl. 5, 11.) Röm. 6, 23. Ebenſo iſt (was auch manche Stellen verſichern oder vorausſetzen,) jene Seligkeit eine ſolche, die wir einer ganz unverdienten Liebe Jeſu Chriſti

zu verdanken haben, der ſich freywillig in den Tod hingab, um ſeinen Mitbrüdern den Zugang zu einem herrlichen Reich Gottes zu öffnen, um ſie zu ſeinen Miterben und Theilnehmern ſeiner Herrlichkeit machen zu können. vgl. z. B. 2 Cor. 5, 14. 15. Röm. 5, 7. (vergl. 1 Theſſ. 5, 10. Joh. 3, 14. f. 6, 51. ꝛc.)

Wenn aber jene erhabene Seligkeit eine ſolche iſt, die wir einer ganz auſſerordentlichen und ganz unverdienten Liebe Gottes und Jeſu zu verdanken haben; ſo muß auch die Hoffnung dazu untrennbar verbunden ſeyn mit einer dankbaren Anerkennung dieſer Liebe Gottes und Jeſu. Sie wird uns ebendeßwegen, vermittelſt des edlen Triebs einer dankbaren Liebe gegen Gott und Jeſum ſehr kräftig ermuntern, zu einer willigen Folgſamkeit gegen alle Gebote Gottes und Jeſu; aber zugleich auch ſehr mächtig entgegenwirken dem Stolz auf eigenes Verdienſt, der für den Zweck unſerer Beſſerung ſo nachtheilig iſt: denn die dankbare und demüthige Anerkennung der bewundernswürdig groſſen unverdienten Liebe Gottes und Jeſu, die untrennbar von der chriſtlichen Hoffnung iſt, ſteht im Widerſpruch mit der für wahre Beſſerung ſo ſehr hinderlichen, Anmaßung eigener Verdienſte, mit dem Stolz, bey dem man einen Rechtsanſpruch auf Seligkeit machen zu können meynt; ſie iſt unvereinbar mit der Neigung, unſern moraliſchen Werth partheyiſch zu ſchätzen, mit der unedlen Geſinnung, bey welcher wir immer nur ſelbſtgefällig auf das hinſehen, was wir ſchon geleiſtet haben, um unſern Anſpruch auf Belohnung zu berechnen, und in unſerer Vorſtel-

lung zu vergrößern, aber ebendarum keine wirkliche Fortſchritte im Guten machen. Die Hoffnung der künftigen Seligkeit kann und ſoll vermittelſt dankbarer Liebe gegen Gott und Jeſum wirken; und wirkt ſie ſo, ſo wirkt ſie, wie im erſten Fall, vermittelſt einer an ſich pflichtmäßigen Geſinnung; ihre Wirkſamkeit iſt eine religiösmoraliſche, keine ſinnliche. Eben dieſe Hoffnung kann und ſoll zugleich

3) Einfluß haben auf unſer Wollen und Handeln vermittelſt des (pflichtmäßigen) Verlangens und Strebens nach wahrer (geiſtiger) Vollkommenheit. Das künftige ewige Leben iſt nämlich, nach der chriſtlichen Lehre, ein ſolcher Zuſtand, wo wir das Ziel einer ſehr hohen Vollkommenheit erreichen in Hinſicht auf Erkenntniß, auf moraliſche Güte, (in Hinſicht auf Liebe gegen Gott und Jeſum und andere Menſchen), und in Hinſicht auf (äuſſere) Würkſamkeit für gute Zwecke. Auch von dieſer Seite ſollen alſo Chriſten das ewige Leben betrachten; und iſt die Hoffnung des ewigen Lebens, von dieſer Seite angeſehen, würkſam, ſo wirkt ſie vermittelſt des Verlangens und Strebens nach Vollkommenheit. Dieß kann

1) im Allgemeinen erläutert, und dann

2) im Beſondern gezeigt werden, wie wichtig jene Hoffnung ſey, inwiefern ſie ſich auf einzelne Beſtandtheile der Vollkommenheit bezieht, die wahre Chriſten im künftigen Leben erreichen werden. Das künftige Leben iſt überhaupt der Zuſtand einer ſehr erhabenen Vollkommenheit. Je vollkommener aber der Zuſtand iſt, den wir hoffen dürfen, und je zuverläßiger und feſter gegründet dieſe Hoffnung iſt; deſto kräf-

tiger müſſen wir dadurch ermuntert werden zu einem, jenem groſſen Zweck angemeſſenen, Gebrauch unſerer Kräfte, und eben darum auch zu einer gewiſſenhaften und ſtandhaften Befolgung der Gebote Gottes und Chriſti. Je erhabener das Ziel der Vollkommenheit iſt, welches wir zu erreichen hoffen, deſto mehr wird dadurch bey uns geweckt und befördert der hohe Sinn, der ſolcher Geſchöpfe würdig iſt, die eine ſo erhabene Beſtimmung haben, der alles Irrdiſche und Vergängliche geringſchäzt in Vergleichung mit dem Himmliſchen und Ewigen. vgl. Col. 3, 1. ff. 2 Cor. 4, 18. Matth. 6, 19. 20. Nicht unwichtig iſt aber auch der Saz, der gleichfalls in Jeſu Lehre ausgeſprochen wird, daß wir eine um ſo höhere Stufe der Vollkommenheit erreichen, je größer unſere Treue, und unſer Eifer und Fleiß im Guten iſt, den wir in dieſem Leben beweiſen. Sehr klar liegt dieß in Luc. 19, 16. ff. Nicht unwichtig iſt dieſer Saz; denn ſo wird es für uns um ſo weniger gleichgültig ſeyn, ob wir hier eine niedrigere oder höhere Stufe der Vollkommenheit erringen; wir werden uns beſtreben, die höchſte (in dieſem Leben) für uns erreichbare zu erringen. Wir wollen aber auch jenen Saz in Beziehung auf beſondere Beſtandtheile der Vollkommenheit betrachten. Auch dieſe Betrachtung trägt dazu bey, die moraliſche Wichtigkeit der chriſtlichen Hoffnung ins Licht zu ſezen. Das künftige ſelige Leben im Reich Gottes wird

α) ein Zuſtand einer ſolchen Erkenntniß ſeyn, die ohne Vergleichung vollkommener iſt, als die gegenwärtige. So ſtellt es Paulus vor, 1 Cor. 13, 9. 10. ff. Selbſt die Erkenntniß ſolcher, denen Gott

beſondere Offenbarungen mittheilte, iſt nach dieſem Ausſpruch eine unvollkommene; wenn aber jener vollkommenere Zuſtand eintritt, dann wird an die Stelle der unvollkommenen Erkenntniß eine weit vollkommenere, eine ſolche v. 11. treten, die ſich zu unſerer gegenwärtigen Religionskenntniß ſo verhält, wie Kenntniß eines Erwachſenen zur Kenntniß eines Kindes. (vgl. auch Eph. 4, 13.) (Darauf bezieht ſich auch, wenigſtens vorzüglich, Matth. 5, 8. Nach dem Zuſammenhang mit v. 3. 10. 11. 12. muß wenigſtens vorzüglich von einem ſolchen Anſchauen Gottes die Rede ſeyn, das erſt in der künftigen Welt ſtatt finden wird.) Sehen wir auf dieſes Ziel einer ſo vollkommenen Erkenntniß im künftigen Leben hin; ſo werden wir uns um ſo weniger von einem fortgeſezten gewiſſenhaften Streben nach Erkenntniß der Wahrheit abhalten laſſen durch die allgemeinen Beſchränkungen unſerer Kenntniß im gegenwärtigen Leben, und durch den damit zuſammenhängenden Umſtand, daß oft unſer ernſtliches Forſchen nicht den gewünſchten Erfolg hat. Moraliſch wichtig iſt das Hinſehen auf dieſes Ziel, beſonders für ſolche, bey denen ihre äußere Lage, der Zuſtand ihres Körpers oder Geiſtes (in dieſem Leben), ihr irrdiſcher Beruf, für die Befriedigung ihres Triebs nach Erkenntniß mehr oder weniger ungünſtig iſt. Für ſolche iſt die Vergegenwärtigung jenes Zuſtandes ein Verwahrungsmittel vor Unzufriedenheit über die göttliche Regierung in Beziehung auf jene Umſtände und zugleich eine Aufmunterung, in Rückſicht auf Erkenntniß der wichtigſten Wahrheiten wenigſtens ſoviel zu thun, als ſie können, nicht in Abſicht auf das Er=

kenntnißvermögen und die Hülfsmittel zur Erkenntniß der Wahrheit, von denen ſie Gebrauch machen können, ſo zu denken und zu handeln, wie Matth. 25, 18. 24. ff. (Luc. 19, 20. ff.) jener Knecht, der nur ein Talent empfangen hatte. Das künftige neue Leben wird

β) ferner ein Zuſtand von hoher Vollkommenheit in Rückſicht auf Güte des Willens überhaupt, namentlich in Beziehung auf Liebe gegen Gott, Jeſum und unſere Mitmenſchen ſeyn.

Dieſer Gedanke liegt in Matth. 5, 6. 6, 10. ꝛc. Stellen wir uns dieſes Ziel recht oft vor Augen, ſo werden wir uns durch die demüthigende Bemerkung der Unvollkommenheit unſerer Tugend, nicht zur Muthloſigkeit, aber auch nicht zum Leichtſinn und zur Nachläßigkeit in Hinſicht auf das Geſchäft unſerer Beſſerung verleiten laſſen. Jener Zuſtand wird ferner

γ) ein Zuſtand höherer Vollkommenheit in Hinſicht auf äuſſere Wirkſamkeit für gute Gottwohlgefällige Zwecke ſeyn. Dieß lehrt uns Jeſus durch die Parabel Matth. 25, 14. (v. 20. ff.) Luc. 19, 12. ff. Dem treuen Knecht ſagte der Herr: du guter Knecht, ich will dich über vieles ſetzen. Alles das, womit wir uns hier beſchäftigen, wird nur als etwas Kleines betrachtet in Vergleichung mit den höhern und wichtigeren Geſchäften im künftigen Reich Gottes. Eben dieß liegt auch in Luc. 16, 10. ff. Die Idee einer ohne Vergleichung vollkommenern Wirkſamkeit, als die gegenwärtige, liegt vorzüglich in den Stellen, wo geſagt wird, wahre Verehrer Chriſti werden einſt mit Chriſto herrſchen, an ſeiner Herrſchaft Theil nehmen. Es iſt unrichtige Vorausſetzung: daß das Herrſchen

nichts weiter bedeute als glückſelig ſeyn. Es iſt viel wahrſcheinlicher, daß dieſer Ausdruck den beſtimmtern Begriff ausdrücke, auf eine ungleich vollkommenere Art für gute Zwecke wirken, mit höherer Kraft, mit glücklicherem Erfolg. Hieher gehören z. B. 2 Tim. 2, 12. Offenb. 3, 21. 22, 5. Darauf bezieht ſich auch der beſondere Ausdruck, die wahre Verehrer Gottes und Jeſu werden einſt himmliſche Prieſter und Könige ſeyn. (Offenb. 1, 6. vgl. auch Offenb. 7, 15.) Eben dieß liegt in Joh. 17, 22. 24. „Die Herrlichkeit Jeſu ſehen" heißt nach bekanntem hebräiſchem Sprachgebrauch, nicht blos ſeine Herrlichkeit ſchauen, ſondern ſie mitgenießen, daran Antheil haben. Es iſt alſo darin auch das enthalten, was ſonſt durch βασιλευειν oder συμβασιλευειν (χριςω) ausgedrückt iſt. Betrachten wir den Zuſtand der Vollkommenheit, den wahre Chriſten zu hoffen haben, von dieſer Seite; ſo iſt die Hoffnung des ewigen Lebens ſehr wichtig in Rückſicht auf die Beſchränkungen unſeres Wirkungsvermögens und Würkungskreiſes in dieſer Welt, in Rückſicht auf den Erfolg unſerer pflichtmäßigen Thätigkeit, in Rückſicht auf geringſcheinende und beſchwerliche Berufsarbeiten. Wir werden bey dem Hinſehen auf jenes vollkommene Leben nicht muthlos gemacht werden, wenn wir oft fühlen, wie beſchränkt unſere Wirkungskraft und unſer Wirkungskreis beym beſten Willen iſt; wenn wir in vielen Fällen nicht den erwünſchten Erfolg bewirken können, (z. B. als Religionslehrer,) wenn wir nicht ſolche Früchte unſerer Thätigkeit wahrnehmen, als wir wünſchen. Wir werden in der Erfüllung unſerer Pflicht nicht müde werden dadurch, daß wir im ge-

genwärtigen Leben manche geringſcheinende Berufsarbeiten zu verrichten haben. Obgleich in dieſer Hinſicht ein großer Stufenunterſchied iſt, ſo giebt es doch ſchwerlich einen Beruf, bey dem nicht ſolche Arbeiten vorkommen. Bey der Ausſicht auf das künftige bey weitem vollkommenere Leben aber werden auch ſolche Arbeiten unſern Muth nicht niederſchlagen, unſere Thätigkeit nicht lähmen; wir werden uns ſtärken durch den Gedanken, daß wir in kurzer Zeit auf einen Schauplatz verſezt werden, wo wir weit wichtigere Geſchäfte zu beſorgen haben werden; nicht vergeſſen, daß gewiſſenhafte Verrichtung auch der geringſcheinendſten Geſchäfte, zu welchen unſer Beruf in dieſem Leben uns auffordert, eine Vorbereitung zu jenem höhern Zuſtand iſt.

4) Die Hoffnung des ewigen Lebens kann auf unſer Handeln Einfluß haben auch vermittelſt des Triebs zum eigenen Wohlſeyn. Daß ſie überhaupt ſich vermittelſt dieſes Triebs wirkſam äußern könne, bedarf keines Beweiſes. Denn jenes ewige Leben iſt zugleich ein Zuſtand der reinſten und ewigdaurender Freuden. Aber wenn die Hoffnung eines ſeligen ewigen Lebens vermittelſt des Triebs zu eigenem Wohlſeyn wirkt, ſo iſt es keineswegs der bloße natürliche Trieb zur Glückſeligkeit, ſondern ein veredelter Trieb zu eigenem Wohlſeyn, vermittelſt deſſen ſie wirkt; — ein ſolcher Trieb zur Glückſeligkeit, bey welchem zu Grunde liegt der Trieb zur Uebereinſtimmung mit Gottes Willen; der vorausſezt eine aufrichtige, in einem gewiſſen Grad wirkſame Achtung für das Gute.

Dieß folgt aus der Natur der Seligkeit, wovon

hier die Rede iſt. Wenn gleich auch die Offenbarung uns allerdings keine vollſtändige Vorſtellung von jener Seligkeit mitgetheilt hat und mittheilen konnte; ſo reichen doch die wenigen Belehrungen darüber, die ſie uns giebt, hin, uns zu überzeugen, daß ein ernſtliches Verlangen darnach nicht vorhanden ſeyn kann, ohne eine aufrichtige und in gewißem Grad wirkſame Achtung für das Gute. Jene Seligkeit iſt nämlich eine ſolche, zu deren vorzüglichen Quellen die Befriedigung des Triebs nach Heiligkeit gehört: Nur die können alſo in dem himmliſchen Reich Gottes (Matth. 5, 6.) ſelig ſeyn, die ſich da ſelig fühlen, wo der Hunger und Durſt nach Heiligkeit befriedigt wird, alſo nur ſolche, die hungern und dürſten nach Heiligkeit. Die Seligkeit des künftigen Lebens wird ſeyn Seligkeit (im Anſchauen des Unendlichen), in einer weit näheren Gemeinſchaft mit Gott und Jeſu. Wie kann man dieß aufrichtig wünſchen, ohne von aufrichtigem Verlangen nach Heiligkeit beſeelt zu ſeyn? Wie kann man, ohne aufrichtiges Verlangen und Streben nach Heiligkeit, aufrichtig wünſchen, mit dem lebendigen Urbild der Heiligkeit und mit dem vollkommenſten Ebenbild Gottes in dem himmliſchen Reich in eine ewige nähere Gemeinſchaft zu kommen? Jene Seligkeit wird eine ſolche ſeyn, die zum Theil entſpringt aus der Verbindung mit ſolchen Geiſtern, die auf eine muſterhafte Art Gottes Willen befolgen. (Matth. 6, 10.) Wie kann man aber Vereinigung mit einer ſo reinen Geſellſchaft wünſchen, wenn man nicht den aufrichtigen und ernſtlichen Willen hat, ihr in Abſicht auf Geſinnung ähnlich zu werden? Liebe gegen andere wird in dem himm-

liſchen Reich Gottes ewig nicht blos Zweig unſerer Thätigkeit, ſondern auch Quelle unſerer Seligkeit ſeyn. Wir müſſen alſo, wenn die himmliſche Seligkeit für uns wahrhaft erwünſcht ſeyn ſoll, den ernſtlichen und feſten Willen haben, unſer Herz zu reiner Liebe gegen andere nach dem Muſter deſſen zu bilden, der die Liebe iſt. Die edelſten unvergänglichen Güter werden uns in dem überirrdiſchen Reich Gottes beglücken. Kann ſich aber jemand darnach ſehnen, deſſen Streben hier vorzüglich auf das Sichtbare und Vergängliche gerichtet iſt? Es iſt unmöglich, daß die künftige Seligkeit wahrer Chriſten Gegenſtand eines aufrichtigen Verlangens ſey, wenn nicht aufrichtige und wirkſame Achtung für das Gute vorhanden iſt. Daher iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß die Hoffnung jener Seligkeit bey einer richtigen (und hinlänglich beſtimmten) Vorſtellung von ihrer Beſchaffenheit, vermittelſt des bloßen natürlichen Triebs nach Glückſeligkeit, nicht vermittelſt des veredelten Triebs zum Wohlſeyn wirke, der untergeordnet iſt dem Verlangen nach Uebereinſtimmung mit Gottes heiligem Willen. Dieſe Bemerkung vorausgeſezt, müſſen nun folgende Fragen beantwortet werden:

1) dürfen wir den Einfluß, den die Hoffnung des ewigen Lebens vermittelſt des Triebes zu eigenem Wohlſeyn auf unſer Handeln haben kann, (die moraliſch-ſinnliche Mitwürkung derſelben zum Handeln,) zu verhindern ſuchen, oder dürfen und ſollen wir ſelbſtthätig dazu beytragen, daß ſie ſo wirke?

2) dürfen wir abſichtlich dazu beytragen, daß die Hoffnung des ewigen Lebens auch vermittelſt des Triebs zu eigenem Wohlſeyn bey uns wirkſam ſey?

3) ſollen wir dazu beytragen?

1) dürfen wir den moraliſch ſinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit auf unſer Handeln, ſoweit es möglich iſt, zu verhindern ſuchen, oder dürfen und ſollen wir dazu beytragen, daß jene Hoffnung auch vermittelſt des Triebs zur Glückſeligkeit wirke? Die Hoffnung des ewigen Lebens kann nicht nur, ſondern muß auch, wenn's eine lebendige Hoffnung iſt, in manchen Fällen auf eine von uns nicht beabſichtigte Art auf unſer Handeln einwirken. Wenn aber nun die Frage iſt, was wir thun dürfen und ſollen, ſo muß zuerſt gefragt werden: dürfen wir einen ſolchen Einfluß jener Hoffnung zu verhindern ſuchen, oder dürfen und ſollen wir vielmehr dazu beytragen, daß ſie einen ſolchen Einfluß habe? Allerdings dürfen und ſollen wir ſelbſtthätig dazu beytragen, und keineswegs jenen Einfluß verhindern: denn

A) indem wir die vorherbeſchriebene blos moraliſch religiöſe Wirkſamkeit jener Hoffnung befördern, ſo tragen wir zugleich dazu bey, daß ſie in manchen Fällen, ohne abſichtliche unmittelbare Mitwürkung von unſerer Seite, auch vermöge des Triebs zur eigenen Glückſeligkeit zu unſerem Handeln mitwirkt mittelbar oder unmittelbar.

Nun aber ſollen wir jene moraliſch religiöſe Wirkſamkeit der chriſtlichen Hoffnung allerdings zu befördern ſuchen; alſo auch das thun, was die (natürliche) Folge hat, daß jene Hoffnung auch einen moraliſchſinnlichen Einfluß auf unſer Wollen und Handlen hat. Wir könnten dieß nur dadurch verhindern, daß wir entweder den Glauben ans ewige Leben ganz aus unſerem Gemüth

zu vertilgen, oder ſeine moraliſche Wirkungen zu verhindern ſuchten. Beydes aber wäre unmoraliſch, beſonders dem Chriſtenthum widerſtreitend. Dieß gilt namentlich in Beziehung auf die Wirkſamkeit, welche die Hoffnung des ewigen Lebens äußert in Hinſicht auf dankbare Liebe gegen Gott und Jeſum. Dieſe können wir nicht recht ſchätzen, wenn wir das künftige Leben uns nicht auch von der Seite vergegenwärtigen, von welcher es ein Zuſtand iſt, der unſerem Trieb nach eigenem Wohlſeyn vollkommen entſpricht.

Aber ebendeßwegen ſollen wir die Hoffnung zum ewigen Leben auch ſo beleben, daß ſie in vielen Fällen auch auf eine moraliſchſinnliche Art zu unſerem Wollen und Handeln beytrage, mittelbar und unmittelbar: Jenes, inſofern ſie uns bey Leiden und Gefahren in eine ruhige Stimmung ſezt, die für unſer pflichtmäſſiges Handeln ſehr wichtig iſt. Hierzu

B) kommt noch eine andere Betrachtung. Der Trieb zu eigenem Wohlſeyn iſt ſchlechterdings unvertilgbar. Und er muß eine beſtimmte herrſchende Richtung nehmen. Entweder iſt er nun nur auf eine ſolche Art von Wohlſeyn gerichtet, die nicht Endzweck unſeres Willens ſeyn ſoll, oder vorzüglich auf diejenige Art von Glückſeligkeit, die allein würdig iſt, Ziel unſerer Wünſche und Beſtrebungen zu ſeyn. Unſtreitig ſollen wir aber unſerem Trieb nach Glückſeligkeit die leztere Richtung zu geben ſuchen, die allein mit dem Zweck unſerer Heiligung und Seligkeit übereinſtimmt.

Iſt aber dieß der Fall, ſo kann es keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß wir unſerm Trieb nach Glückſeligkeit eine ſolche herrſchende Richtung geben ſollen,

daß die Seligkeit des künftigen Reichs Gottes das lezte Ziel unſeres Verlangens und Strebens nach Glückſeligkeit iſt. Hat aber jener Trieb dieſe herrſchende Richtung; ſo iſt es auch durchaus nothwendige Folge davon, daß die Hoffnung jener ewigen Seligkeit im Reich Gottes auch vermittelſt des Triebs zur Glückſeligkeit einen würkſamen Einfluß auf unſer Wollen und Handeln habe, beſonders in ſolchen Fällen, wo wir gewiſſe Aufopferungen machen, gewiſſe Reizungen bekämpfen ſollen.

Wir müſſen ſchlechterdings entweder der unedleren oder der edleren Art von Wohlſeyn den Vorzug geben. Im erſtern Fall iſt unſere Geſinnung noch nicht einmal Anfang der Tugend; im leztern muß bey uns als Chriſten ein aufrichtiges und ernſtliches Verlangen nach der himmliſchen Seligkeit, zu welcher Gott uns berufen hat, vorhanden ſeyn, und ſich wirkſam äußern, in Abſicht auf Wollen und Handeln, auch unabſichtlich.

2) Dürfen wir auch abſichtlich dazu beytragen, daß die chriſtliche Hoffnung auch vermittelſt des Triebs zur Glückſeligkeit zu unſerem Wollen und Handeln mitwirke? Dürfen wir überhaupt dieſe Hoffnung auch in der Abſicht befeſtigen, unterhalten, beleben, daß ſie in einzelnen Fällen auch auf eine moraliſchſinnliche Art zur Pflichterfüllung beytrage? Und dürfen wir in einzelnen Fällen jene Hoffnung bey uns in der Abſicht beleben, um dadurch auch die moraliſchſinnliche Wirkſamkeit derſelben zu befördern? Dieſe Frage iſt zu bejahen, theils aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen, theils aus ſolchen, die in der chriſtlichen Lehre liegen.

A) Gründe aus der Natur der Sache.

a) Es iſt unerweislich, daß wir nicht abſichtlich beytragen dürfen zu einer moraliſchſinnlichen Wirkſamkeit der chriſtlichen Hoffnung. Denn

1) iſt es ganz unerweislich, daß durch eine abſichtliche Mitwirkung zu einem moraliſchſinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit der moraliſche Werth des Handelns aufgehoben wird; vielmehr iſt es ſehr klar, daß auch eine ſolche Mitwürkung ſelbſt einen moraliſchen Werth hat, wenn die Hoffnung ächtchriſtlich, wenn unſere Denkart und Geſinnung ächtchriſtlich iſt.

2) unrichtig iſt auch die Behauptung, unſer Handeln und unſere Geſinnung werde, wenn wir nicht abſichtlich beytragen zur moraliſchſinnlichen Wirkſamkeit der Hoffnung der künftigen Seligkeit, vollkommener ſeyn.

1) Ganz unerweislich und erweislich unrichtig iſt, daß der moraliſche Werth unſers Handelns durch ein abſichtliches Mitwürken zu einem moraliſchſinnlichen Einfluß der chriſtlichen Hoffnung vernichtet werde. Der moraliſche Werth unſers Handelns kann überhaupt durch den praktiſchen Einfluß des Triebs zu eigenem Wohlſeyn nur dann aufgehoben werden, wenn entweder eine an ſich fehlerhafte Modifikation unſerer Selbſtliebe, (eine an ſich fehlerhafte Begierde,) Triebfeder unſers Wollens und Handelns iſt, oder wenn der Naturtrieb zum Wohlſeyn der einzige oder oberſte Beſtimmungsgrund unſers Wollens und Handelns iſt. Allein keiner von beyden Fällen tritt hier ein. Das Verlangen, von welchem hier die Frage iſt, iſt doch wohl

kein fehlerhaftes, ſondern ein pflichtmäßiges, ein ſolches, welches in mehreren Hinſichten in nothwendigem Zuſammenhang mit der pflichtmäßigen Geſinnung eines Chriſten ſteht. Eben ſo wenig iſt in dieſem Fall der bloße Naturtrieb einziger oder oberſter Beſtimmungsgrund. Der Trieb zur Glückſeligkeit kann überhaupt, auch vermittelſt unſerer eigenen abſichtlichfreyen Thätigkeit, ſo zum Wollen und Handeln beytragen, daß er nicht einziger oder oberſter Beſtimmungsgrund iſt, ſondern daß das Verlangen nach Wohlſeyn untergeordnet wird der Achtung für den moraliſchen Zweck. Und iſt von der Glückſeligkeit die Rede, von welcher hier allein die Rede iſt; ſo kann nicht einmal als möglich gedacht werden, daß der bloße Naturtrieb höchſter Beſtimmungsgrund ſey. Denn das Verlangen nach dieſer Seligkeit iſt ein ſolches, welches ſelbſt ſchon nothwendig vorausſezt eine in einem gewiſſen Grad wirkſame Achtung für das Gute. Es iſt aber nicht blos unerweislich, daß der moraliſche Werth des Handelns durch die Wirkſamkeit jener Hoffnung aufgehoben werde, ſondern auch erweislich, daß eine ſolche Mitwirkung ſelbſt einen moraliſchen Werth hat, wenn ſie ſo beſchaffen iſt, wie ſie nach dem Geiſt des Chriſtenthums beſchaffen ſeyn ſoll.

α) Das Wollen einer ſolchen Seligkeit, die untrennbar zuſammenhängt mit Heiligkeit, iſt ein ſolches Wollen, bey dem nothwendig zu Grund liegt ein aufrichtiges und ernſtliches Wollen des moraliſch Guten an ſich.

Dieſes Verlangen geht alſo hervor aus einem ächt moraliſchen Trieb.

β) Die Hoffnung, dieſe Seligkeit zu erlangen, gründet ſich auf ein lebendiges Vertrauen auf Gott und Jeſum, zunächſt auf die Verheiſſung, die uns Gott durch Jeſum gab; ſie iſt ein, Gott und Jeſum ehrender, und mit einer dankbaren Anerkennung der Liebe Gottes und Jeſu verbundener, Glaube; ein Glaube, der nicht ohne Bekämpfung mancher Schwierigkeiten errungen und behauptet werden kann.

γ) Wenn wir die Hoffnung der künftigen Glückſeligkeit in der Abſicht bey uns beleben, damit ſie beytrage zur Befeſtigung und Ausführung unſerer guten Vorſätze; ſo ſezt dieſe innere Handlung ſelbſt eine an ſich moraliſchgute, Gott wohlgefällige Abſicht voraus. Wir wollen dieſe Hoffnung als ein Hülfsmittel gebrauchen in Hinſicht auf gewiſſe Hinderniſſe der Feſtigkeit und Würkſamkeit unſers pflichtmäßigen Wollens, als ein Gegengewicht gegen gewiſſe Schwierigkeiten, und zwar einzig deßwegen, weil wir das, was das göttliche Geſetz fordert, aus Achtung für das Gute, aus Ehrfurcht gegen Gott und Jeſum ſtandhaft ausführen wollen, der widerſtreitenden Forderungen der Sinnlichkeit unerachtet. Und werden nicht zur Unterhaltung, Belebung und Befeſtigung der Hoffnung der Seligkeit ſehr viele Uebungen erfordert, deren lezte Quelle eine pflichtmäßige Geſinnung iſt? Die abſichtliche Mitwürkung zu einer ſolchen Belebung der genannten Hoffnung hat an ſich ſelbſt einen moraliſchen Werth; ſie iſt nicht blos eine moraliſchindifferente, ſondern an ſich ſelbſt eine moraliſchgute Thätigkeit.

2) Aber, kann man weiter fragen, würde nicht

unſer Handeln und folglich auch unſere Geſinnung vollkommener ſeyn, wenn wir überall nicht abſichtlich dazu beytrügen, daß jene Hoffnung auch vermittelſt des Triebs zum Wohlſeyn Einfluß äußerte auf unſer Wollen und Handeln? Auch dieß iſt erweislich unrichtig, und dieß leitet uns auf

b) poſitive Gründe, woraus folgt, daß wir abſichtlich mitwirken dürfen zu einem moraliſchſinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit.

α) Angenommen, unſer Handeln wäre moraliſchvollkommener, wenn wir der Unterſtützung durch einen moraliſchſinnlichen Einfluß nicht bedürftig wären; ſo folgt daraus nicht, unſer wirkliches Handeln wäre vollkommener, wenn wir nicht abſichtlich dazu beytrügen, jene Hoffnung auch moraliſchſinnlich wirkſam zu machen. Denn es iſt entſchieden gewiß, daß unſer Handeln in vielen Fällen einen moraliſchen Unwerth hätte, wenn wir den Grundſatz befolgten, nicht abſichtlich darauf hin zu arbeiten, daß unſer Wollen und Handeln im Kampf mit Schwierigkeiten auch durch den moraliſchſinnlichen Einfluß der chriſtlichen Hoffnung unterſtützt werde. Wir bedürfen einer moraliſchſinnlichen Unterſtützung durch dieſe Hoffnung als eines Gegengewichts gegen ſo manche lockende Reitzungen ſinnlicher Vergnügungen und irrdiſcher Vortheile. Denn in tauſend Fällen wirkt der Reiz der Sinnlichkeit nicht eben blos auf ſolche, die erſt anfangen ſich zu beſſern, ſondern auch auf Gebeſſerte viel zu ſtark, als daß blos moraliſche Gefühle ſtark genug ſeyn ſollten, jenen Widerſtand zu überwinden. Es wird die Mitwirkung auch eines ſolchen Mittels

erfordert, das gerade von der Seite auf die Menſchen wirkt, von welcher jene Reitzungen zum Böſen wirken; und ein ſolches iſt die Hoffnung der Seligkeit. Wir bedürfen aber auch einer moraliſchſinnlichen Unterſtützung durch dieſe Hoffnung eben ſo ſehr

β) in Rückſicht auf Beruhigung bey Leiden, vorzüglich bey ſehr drückenden anhaltenden Leiden. Denn auſſerdem daß Gedult bey Leiden ſelbſt ein Beſtandtheil der chriſtlichen Tugend iſt, ſo hat auch eine ruhige Gemüthsfaſſung einen großen Einfluß auf ein pflichtmäßiges Wollen und Handeln überhaupt. Wenn wir alſo irgend etwas bedürfen in Rückſicht auf unſere Beruhigung; ſo bedürfen wir es auch in Rückſicht auf moraliſche Thätigkeit. Nun iſt aber die Hoffnung jener Seligkeit als ewig daurenden Genuſſes der reinſten Freuden, ein ſolches Beförderungsmittel der Ruhe des Gemüths bey Leiden, ohne welches wenigſtens bey ſchweren und langedaurenden Leiden, alle übrige nicht Kraft genug haben. Wahr (vernunftgemäß) iſt allerdings der Beweggrund zur Geduld, daß wir durch Ungeduld unſere Leiden vergrößern. Aber wird dieſer Grund bey ſehr niederſchlagenden fortdauernden Leiden, beſonders bey ſolchen, von denen man in dieſem Leben nicht mehr frey zu werden hofft, Kraft genug haben? Eben dieß gilt in Abſicht auf den Gedanken, daß wir durch Ungeduld andern läſtig fallen. Aber auch das Vertrauen auf die göttliche Vorſehung iſt für ſich allein betrachtet, ganz abſondert von der Hoffnung der künftigen Seligkeit keine hinlängliche Stütze unſerer Beruhigung und unſers Muths bey ſehr drückenden und anhaltenden Leiden.

(Ohnehin iſt das Vertrauen auf Gott nicht ächt chriſt⸗lich, ohne jene Hoffnung.) Wie natürlich würde bey einem Vertrauen auf Gott ohne Hoffnung einer beſſe⸗ren Zukunft dem ſchwer und lange Leidenden ſich der Gedanke aufdringen: zu welchem Zweck ſoll mein Lei⸗den dienen? Soll ich etwa und warum ſoll ich das Opfer für andere ſeyn, ohne irgend eine Vergütung hoffen zu dürfen? Nur verbunden mit jener Hoffnung wird das Vertrauen auf Gott uns die Kraft geben, eine ſtandhafte Faſſung zu behaupten, auch bey den drük⸗kendſten und anhaltendſten Leiden. Wenn in uns der Gedanke an jene Seligkeit lebendig iſt (Röm. 8, 18.) in Vergleichung mit welcher alle Leiden dieſes Lebens für nichts zu achten ſind; wenn die Hoffnung (2 Cor. 4, 17.) jener ewigen unausſprechlich groſſen Herrlichkeit, die ſtandhaft und mit einem Gott ergebenen Sinn lei⸗dende Chriſten zu erwarten haben, kräftig auf unſer Gemüth wirkt; ſo werden wir uns bey allen Leiden be⸗ruhigen, ſie mögen Folgen unſerer pflichtmäßigen Thä⸗tigkeit, oder Leiden von anderer Art ſeyn. Iſt es aber ſo ſehr Bedürfniß für uns in Hinſicht auf pflichtmäßi⸗ges Wollen und Handeln, auch die moraliſchſinnliche Wirkſamkeit der chriſtlichen Hoffnung zu befördern, ſo folgt eben daraus, daß unſer Handeln nichts we⸗niger als vollkommener ſeyn würde, wenn wir gar nicht abſichtlich zu dem moraliſchſinnlichen Einfluß je⸗ner Hoffnung beytrügen. (Man könnte noch hinzu⸗ſetzen, auch in Beziehung auf die Erwartung unſers Todes, beſonders in Rückſicht auf den Gedanken, daß der Tod uns unerwartet früh und ſchnell überra⸗ſchen kann, iſt auch die moraliſch ſinnliche Wirkſamkeit

der Hoffnung des ewigen Lebens ein nothwendiges Beförderungsmittel einer dauerhaften ruhigen Gemüthsverfaſſung, und inſofern auch für die Erfüllung unſerer Pflichten. Wer dem Zuſtand nach dem Tod mit ängſtlicher Furcht entgegenſieht, wird durch den Gedanken an den Tod ſo beunruhigt, daß ein pflichtmäßiges Handeln dadurch mehr oder weniger geſtört wird. Wer aber die Hoffnung hat, die alle wahre Chriſten haben, den wird auch die lebhafteſte Erinnerung an ſeinen Tod und die Nähe deſſelben nicht aus ſeiner ruhigen Faſſung bringen; er wird mit Freudigkeit an ſeine Vollendung, an den Uebergang in ein Leben denken, wo die edelſten Wünſche ſeines Geiſtes und Herzens befriedigt werden.) Schon hieraus folgt, daß der Gedanke unrichtig iſt, unſer Handeln wäre ohne moraliſchſinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit vollkommener. Aber auch von einer andern Seite her läßt ſich das beweiſen. Es läßt

γ) ſich folgern aus der Bemerkung: Zur Vollkommenheit unſerer Geſinnung wird nothwendig auch das erfordert, daß der unvertilgbare Trieb zur Glückſeligkeit eine ſolche herrſchende Richtung habe, vermittelſt welcher die vollkommenſte Art von Wohlſeyn, alſo die künftige Seligkeit, das Ziel unſerer Beſtrebungen iſt. Dieſe Richtung unſeres Triebs nach Glückſeligkeit immer herrſchender zu machen, dazu ſollen wir möglichſt beytragen, alſo auch dazu, daß unſer Glückſeligkeitstrieb in jener edlen Richtung ſich wirkſam äußere, daß er in jener Richtung zu unſerem Wollen und Handeln mitwirke: denn die Richtung auf die edelſte Art von Glückſeligkeit kann nicht herrſchende Richtung unſeres

Glückſeligkeitstriebs ſeyn, wenn er nicht auch im Kampf gegen die Neigung zum Sinnlichangenehmen eine fortdaurende Wirkſamkeit äußert. Wird aber dieß zur Vollkommenheit unſerer Geſinnung nothwendig erfordert, ſo folgt auch daraus, daß unſer Wollen und Handeln nicht vollkommener, ſondern unvollkommener (fehlerhafter) iſt, wenn wir nicht abſichtlich beytragen, daß die chriſtliche Hoffnung auch vermittelſt des Glückſeligkeitstriebs einen wirkſamen Einfluß äuſſere auf unſer Wollen und Handeln. Damit ſtimmt nun auch

B) die Lehre Jeſu und der Apoſtel zuſammen.

1.) Es findet ſich darin nichts, woraus geſchloſſen werden könnte, es ſey der Abſicht Jeſu entgegen, wenn wir abſichtlich auch zu der moraliſchſinnlichen Würkſamkeit der Hoffnung des ewigen Lebens beytragen. Man kann dieß nicht ſchließen aus irgend einem der allgemeinen Grundſätze der Sittenlehre Jeſu und der Apoſtel. Nur das folgt aus dieſen Grundſätzen: der natürliche Trieb zum Wohlſeyn ſoll nicht der einzige oder oberſte Beſtimmungsgrund unſers Wollens und Handelns ſeyn. Aber auch die Parabel Jeſu von den Arbeitern im Weinberg, Matth. 20, 1. ff. würde unrichtig gedeutet, wenn man daraus folgern wollte, Jeſus fordere, ſeine Schüler ſollen zu einem moraliſchſinnlichen Einfluß der Hoffnung der Seligkeit gar nicht, oder wenigſtens nicht abſichtlich, beytragen. Aus dem ganzen Zuſammenhang iſt leicht erweislich, daß darin nur der allgemeine moraliſche Satz liegt: Wir dürfen keineswegs ein vorzügliches Maas von göttli-

chen Belohnungen blos deßwegen erwarten oder wohl gar fordern zu dürfen meynen, weil wir früher als andere anfangen, für Gottes Zwecke zu arbeiten, und weil wir unter beſchwerlicheren Umſtänden arbeiten. Eines vorzüglichen Maaſes von göttlichen Belohnungen ſind wir nur dann fähig, wenn wir weit entfernt ſind von einer zu vortheilhaften Meynung vom Werth unſerer Tugend, wenn wir demuthsvoll und vertrauend auf Gott ihm die Beſtimmung unſerer Belohnung überlaſſen, und dieſe Geſinnung auch auf unſer inneres und äuſſeres Handeln wirkt. Eben ſo wenig hat Jeſus in einer andern Stelle einen Wink davon gegeben, wir dürfen die Lehre von dem künftigen ſeligen Leben nicht als moraliſchſinnlichen Beweggrund gebrauchen. Darin liegt aber auch ein poſitiver Grund für die Behauptung, daß ein ſolcher Gebrauch der Lehre vom ewigen Leben ſeiner Abſicht nicht entgegen ſey. Denn wenn er Jeſu Abſicht entgegen wäre; ſo würde er ſich gewiß darüber auf die unzweydeutigſte Art erklärt, um ſo gewißer erklärt haben, da er voraus ſehen konnte, ohne eine ſolche Erklärung werden ſeine Schüler es nicht bedenklich finden, einen moraliſchſinnlichen Gebrauch von der Verheiſſung der künftigen Seligkeit zu machen; oder wenn er je Gründe gehabt hätte, ſeine Erklärung darüber während ſeines Lebens auf Erden noch zurück zu halten, ſo würde er doch gewiß in der Folge bey ſeinen Apoſteln, die er ſelbſt zu recht edlen Menſchen bilden, und bey der Bildung anderer zu Gottwohlgefälligen Menſchen als Werkzeuge gebrauchen wollte, die Ueberzeugung hervorgebracht haben, daß ein moraliſchſinnlicher Ge-

brauch der Lehre von der künftigen Seligkeit nicht beſtehen könne mit der δικαιοσυνη, die er forderte von den Bürgern ſeines Reichs (Matth. 5, 20.). Aber er würde in dieſem Fall wohl auch in ſeinen eigenen unmittelbaren Belehrungen jener Meynung indirekt entgegengearbeitet haben. Allein er that dieß nicht; und man findet auch in den Schriften ſeiner Apoſtel keinen Wink davon, daß ein moraliſchſinnlicher Gebrauch der Verheiſſung des ewigen Lebens nicht mit einer ächten chriſtlichen Tugend beſtehen könne. Dieß kann

2) beſtätigt werden durch einen weitern Grund, der aus der Lehre Jeſu und der Apoſtel genommen iſt. Jeſus und die Apoſtel verbinden oft die Verſicherung von der künftigen Seligkeit theils mit der Aufforderung zu ſolchen Pflichten, denen mehr oder weniger ſtarke ſinnliche Reizungen entgegenſtehen, mit der Aufforderung zur pflichtmäßigen Aufopferung, theils mit der Erinnerung an Leiden um Chriſti willen, und an Leiden überhaupt oder an den Tod. Z. B. wenn Jeſus Luk. 16, 9. zu einem gewiſſenhaften Gebrauch des Vermögens und beſonders zu einem für Dürftige wohlthätigen Gebrauch deſſelben ermahnt, ſo erinnert er, (in Gegenwart geiziger Phariſäer — v. 14.) an das künftige ſelige Leben, — daran, daß nur ſolche, die namentlich auch ihr Vermögen dazu anwenden, Liebe gegen andere zu erweiſen, einſt, wenn ſie darben werden, wenn ſie aller ihrer irrdiſchen Güter für immer beraubt werden, aufgenommen werden ſollen in die ewigen Wohnungen des himmliſchen Reichs Gottes (v. 9.); daß nur ſolche, die einen mit dem göttlichen Zweck übereinſtimmenden Gebrauch von irrdiſchen

Gütern machen, hoffen dürfen, es werden ihnen einſt edlere Güter und wichtigere Geſchäfte von Gott anvertraut werden. (v. 10. ff.) Jeſus erinnert an das künftige Leben in Beziehung auf eine Pflicht, welche eines Theils durch den Hang zum Eigennuz, anderntheils durch den Hang zu ſinnlichem Genuß mehr oder weniger erſchwert wird. Damit vergleiche man Luc. 14, 12—14. Gal. 6, 9. f. Luc. 6, 35. macht Jeſus die Forderung, daß ſeine Schüler ſelbſt gegen ihre Feinde Wohlthätigkeit ausüben ſollen; und fügt die Verſicherung bey, die Belohnung im himmliſchen Reich Gottes, die ſie dann zu erwarten haben, werde groß; dann werden ſie ächte Söhne Gottes ſeyn.

Jeſus verbindet die Verheiſſung künftiger Seligkeit mit der Aufforderung zu einer Pflicht, die nicht blos durch Hang zu Eigennutz und ſinnlichem Genuß, ſondern auch zur Selbſtrache ſo ſehr erſchwert wird. Eben ſo ſpricht er in mehreren Stellen vom künftigen Leben gerade da, wo er ausdrücklich gewiße Aufopferungen fordert, oder wo von Leiden die Rede iſt, die man um des Chriſtenthums willen (Matth. 19, 29.) übernehmen ſoll. Ebenſo ſeine Apoſtel. Wenn Jeſus ſeinen Apoſteln und andern ſeiner erſten Schüler einen deutlichen Wink davon giebt, Matth. 5, 10. ff. daß ſie um des Guten, daß ſie um ſeinetwillen Verfolgung werden zu leiden haben; ſo erinnert er ſie zugleich daran, daß ſie dann doch ſelig zu preiſen ſeyen, daß einſt ihre Belohnung groß ſeyn werde.

Schon die Art, wie Chriſtus hier von der künftigen Seligkeit ſpricht, zeigt, daß er nicht eben blos vermittelſt eines reinmoraliſchen oder reinreligiösmorali-

ſchen Gefühls auf ſeine Schüler wirken wollte, ſondern auch vermittelſt eines ſolchen Gefühls, das mit dem Trieb zu eigenem Wohlſeyn zuſammenhängt. Wenn er in andern Stellen fordert, ſeine Schüler ſollen bereit ſeyn, auch ihr Leben um ſeinetwillen aufzuopfern; ſo verbindet er damit die Verſicherung, ſie werden ein ſeliges Leben erhalten, der Verluſt des irrdiſchen werde für ſie unbeſchreiblicher Gewinn ſeyn. (Matth. 10,39. 16,25. Joh. 12,25.). Und wenn Paulus 1 Cor. 9,25. die Chriſten vergleicht mit Wettläufern und Wettkämpfern, ſo erinnert er ſie zugleich daran, welch ein hohes Ziel von Seligkeit ſie zu erreichen hoffen dürfen, daß ſie deßwegen auch Entbehrungen nicht achten ſollen.

Augenſcheinlich iſt es, daß in der wiederholten Verheiſſung des künftigen ſeligen Lebens, Offenb. 2. 3. in den Briefen an die ſieben Gemeinden beſonders Rückſicht genommen wird auf die Schwierigkeiten, mit denen man bey der chriſtlichen Tugend zu kämpfen habe. Denn ſie enthalten alle den Gedanken: wer überwindet, wird die künftige Seligkeit erlangen; das leztere wird durch verſchiedene Bilder ausgedrückt. 2,7. 11. 17. 26. f. 3,5. 12. 21.

Wenn Petrus 1 Petr. 4,12. 13. an die Leiden erinnert, die ſeine chriſtliche Leſer, (vorzüglich um des Chriſtenthums willen) zu erdulden haben; ſo verbindet er damit die Erinnerung an die künftige Herrlichkeit. Auch bey dieſer Stelle iſt es nicht zu verkennen, daß die Erinnerung an die künftige Herrlichkeit eine Beziehung hat auf die Leiden der Chriſten, beſonders um Chriſti willen, deren Erduldung im engeren Sinn

Theilnehmung an Chriſti Leiden war. Eben ſo auch 2 Tim. 2, 11. f. Aber auch auf Leiden dieſes Lebens überhaupt hat zuweilen die Verſicherung von der künftigen Seligkeit eine Beziehung, wie Röm. 8, 17. 18. Ebenſo 2 Cor. 4, 17. Das Reſultat dieſer Stellen iſt: Jeſus und die Apoſtel beleben öfters die Hoffnung der künftigen Seligkeit in der Abſicht, damit ſie ein Gegengewicht ſey theils gegen ſinnliche Reize, theils gegen die Furcht vor Leiden und das niederſchlagende Gefühl der Leiden.

Aber ein hinlängliches Gegengewicht dagegen iſt ſie nur dann, wenn ſie auch als Hoffnung einer vollkommenen Befriedigung des Glückſeligkeitstriebs (und eben darum auch einer vollkommenen Vergütung für das, was wir in dieſem Leben bey dem Gehorſam gegen Gott und Jeſum aufzuopfern und zu dulden haben), wirkt, alſo auch vermittelſt jenes Triebs ſich äußert. Es iſt alſo gewiß auch Jeſu und der Apoſtel Lehre gemäß, wenn Chriſten auch abſichtlich dieſe Hoffnung ſo beleben, daß ſie auch vermittelſt jenes Triebs mitwirkt theils zur Ueberwindung ſinnlicher Reize, theils zur Beruhigung und zur Stärkung ihres Muths in Rückſicht auf Leiden, beſonders ſolcher, die zuſammenhängen mit einer pflichtmäßigen Gott gefälligen Thätigkeit. — Daß Jeſus und die Apoſtel nur den Chriſten im erſten Zeitalter auch einen moraliſch ſinnlichen Gebrauch jener Hoffnung haben geſtatten wollen, iſt eine grundloſe und unrichtige Vorausſetzung. Denn wenn dieſe Hoffnung für Judenchriſten z. B. deßwegen ein Gegengewicht gegen ſinnliche Reize ſeyn ſollte, weil ſie Neigung zum

ſinnlichen Wohlſeyn hatten; warum nicht auch für andere Chriſten? Waren denn jene Judenchriſten die einzigen, bey welchen die Neigung zum Sinnlichen oft in Streit kam mit Erfüllung ihrer Pflichten? Oder kann die Verheiſſung der künftigen Seligkeit nicht in jedem Zeitalter dieſem Hang entgegenwirken? Ebenſo wenig iſt einzuſehen, wie man annehmen kann, die Verſicherung von der künftigen Seligkeit habe etwa nur den Chriſten im erſten Zeitalter dazu dienen ſollen, ein Stärkungsmittel ihres Muths, eine Quelle der Beruhigung bey ihren Leiden zu ſeyn. Giebt es nicht in jedem Zeitalter leidende Chriſten, wenn gleich in Rückſicht auf die Art und den Grad der Leiden eine Verſchiedenheit ſich findet? Gibt es nicht immer ſolche, die auch um ihrer Pflicht willen leiden? Auch noch ein anderer Grund für den Saz, von dem die Rede iſt, (für den Saz, daß Chriſten auch abſichtlich zur moraliſchſinnlichen Würkſamkeit der Hoffnung des ewigen Lebens beytragen dürfen,) iſt enthalten in Jeſu und der Apoſtel Lehre.

3) Nach dieſer ſoll das Verlangen nach höherer Glückſeligkeit, beſonders nach der vollkommenſten Glückſeligkeit in jenem Leben, überwiegend und herrſchend ſeyn, im Gegenſaz gegen die Neigung zu irrdiſchen Gütern. In dieſem Gegenſaz fordert es Jeſus ausdrücklich Matth. 6, 19. ff. vergl. auch Col. 3, 1. f. Phil. 3, 20. (vgl. v. 19. 14.) Wenn aber das Verlangen nach der edelſten Glückſeligkeit, nach der künftigen im Reich Gottes, bey Chriſten, im Gegenſaz gegen die Neigung zu irrdiſchem Wohlſeyn, überwiegend ſeyn ſoll; ſo ſollen allerdings Chriſten auch abſichtlich

dazu beytragen, daß das erſtere ſich überwiegend wirkſam äußere im Kampf mit der leztern, daß es entgegenwirke den Reizen der Sinnlichkeit. Chriſten dürfen (und ſollen) alſo auch abſichtlich dazu beytragen, daß die Hoffnung der künftigen Seligkeit auch einen moraliſchſinnlichen Einfluß auf Wollen und Handeln habe. Die poſitiven Gründe, die dieſen Satz erweiſen, ſind zugleich auch, zum Theil an ſich, zum Theil in Verbindung mit dem, was die Erfahrung lehrt, Beweiſe für den 3ten Satz: Wir ſollen, wenn wir auch nicht mehr bloße Anfänger in der chriſtlichen Tugend ſind,

3) die Hoffnung der künftigen Seligkeit auch in der Abſicht unterhalten und beleben, um ſie im Fall des Bedürfniſſes auch vermittelſt des Triebs zum eigenen Wohlſeyn als Stärkungsmittel unſerer Kraft zum Widerſtand gegen ſinnliche Reizungen und als Stütze unſeres Muths bey Leiden und Gefahren gebrauchen zu können. Wenn es in ſo vielen Fällen Bedürfniß für uns iſt, unſere Achtung für das Gute auch durch den moraliſchſinnlichen Einfluß jener Hoffnung zu unterſtützen, ſo iſt es Pflicht für uns, in ruhigen Stunden oft auch in der Abſicht uns mit dem Gedanken an das künftige ſelige Leben zu beſchäftigen, damit dieſer Gedanke auch vermittelſt des Glückſeligkeitstriebs mitwirke zur Standhaftigkeit unſeres Muths und zur Ausführung deſſen, was wir aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und Jeſum wollen. Und dieß gilt nicht blos in Beziehung auf Anfänger, ſondern auch ſolche, die ſchon Fortſchritte in der chriſtlichen Tugend gemacht haben. Denn auch ſie hören nicht

auf, des moraliſchſinnlichen Einfluſſes der Hoffnung der künftigen Seligkeit in einzelnen Fällen bedürftig zu ſeyn. Und wenn ſie es auch bey ihrer gegenwärtigen Lage nicht ſind, ſo können ſie nicht wiſſen, ob ſie nicht früher oder ſpäter in Umſtände kommen werden, wo ſie nöthig haben, ſich auch dadurch zu ſtärken zu ſchwerem Kampf mit ſehr ſtarken ſinnlichen Reizungen, oder ſich zu bewaffnen gegen ſchreckende Furcht vor ſchweren Leiden, beſonders ſolchen, die durch Erfüllung ihrer Pflichten herbeygeführt werden. Aber ſollen wir auch in einzelnen Fällen, wo wirklich ein Entſchluß gefaßt werden ſoll, abſichtlich, einen moraliſchſinnlichen Gebrauch von der Hoffnung des ewigen Lebens machen? Auch die Beantwortung dieſer Frage ergiebt ſich aus dem Vorhergehenden. Wir ſollen es thun, wenn und ſoweit es nöthig iſt für unſern moraliſchen Zweck; wenn und ſoweit es nöthig iſt, um uns zu einer ſtandhaften Ausführung guter Vorſätze zu ſtärken, oder um uns die Kraft zu geben irgend ein Leiden ſtandhaft zu erdulden. Nur kann ein ſolcher Gebrauch in dringenden Fällen ſchwerlich mit glücklichem Erfolg gemacht werden, wenn man nicht in ruhigen Augenblicken die Hoffnung der künftigen Seligkeit auch mit Rückſicht auf den Zweck, einen moraliſchſinnlichen Gebrauch davon zu machen, bey ſich belebt, alſo das ewige Leben in dem himmliſchen Reich Gottes ſich öfters auch von der Seite vergegenwärtigt, von welcher es die erhabenſte und wünſchenswertheſte Seligkeit iſt. Die entgegengeſezte Regel: Wir ſollen überall nicht ſelbſtthätig und abſichtlich dazu beytragen, daß die Hoffnung der künf-

tigen Seligkeit auch vermittelſt des Glückſeligkeits-triebs ſich würkſam äuſſere, iſt alſo eine nicht blos un-erweisliche, ſondern auch unrichtige Regel; und das Beſtreben, ſie zu befolgen, iſt moraliſch nachtheilig, ſchon deßwegen, weil man bey dieſem Beſtreben nicht ſelten in den Fall kommt, zu wirklichen Pflichtver-ſäumniſſen und Verletzungen ſich verleiten zu laſſen, weil man das in manchen Fällen wirkſamſte Gegenge-wicht nicht gebraucht. Aber es entſtehen auch noch andere allgemeinere Nachtheile daraus. Wer ſich je-ne Regel zur Vorſchrift macht, der muß entweder eine Zeitlang ſich ſelbſt täuſchen durch den Wahn von einer eingebildeten Vollkommenheit und Stärke, und wohl auch die verwerfliche Triebfeder einer ſtolzen Selbſtge-fälligkeit mit der ächt moraliſchen verbinden; oder er wird, wenn er wahrnimmt, ſein Beſtreben, jene Re-gel zu befolgen, ſey fruchtlos, in eine Kleinmüthig-keit verfallen, die für ein glückliches Fortſchreiten auf dem Weg der Vollkommenheit hinderlich iſt. Aber es kann in dieſem Fall ſogar die Folge eintreten, daß ſolche Menſchen ſelbſt das ganze moraliſche Geſetz wegwerfen, weil es ein Geſetz ſey, das zwar für ganz reinvernünftige Weſen, aber nicht für menſchliche Gei-ſter berechnet ſey. Einige dieſer Gedanken ſind im Magazin für chriſtliche Dogmatik und Moral St. 7. in der Abhandlung über die von unſerem Wohlſeyn hergenommenen Beweggründe, die in den Reden Je-ſu enthalten ſind, entwickelt. Verglichen verdient zu werden in Beziehung auf den bisher abgehandelten Gegenſtand: Rapps Abhandlung über die morali-ſche Triebfedern, beſonders die der chriſtlichen Reli-

gion, in Mauchharts allgemeinem Repertorium für empiriſche Pſychologie 1r und 2r Band; die Bemerkungen Storrs über Kants philoſophiſche Religionslehre §. 10. 11.; auſſer dieſen vorzüglich Storrs Predigt über die Heiligkeit der chriſtlichen Hoffnung, im 2ten Theil ſeiner Sonntagspredigten; Reinhards Syſtem der chriſtlichen Moral II. Bd. 3te Ausg. S. 90. IV. Bd. S. 348. 403. f. 412. f. Beyträge zu eben dieſem Gegenſtand findet man in Werenfels opusc. Vol. I. in einer Abhandlung über die Beweggründe der chriſtlichen Sittenlehre.

B) Aber auch inſofern ſoll dieſe Lehre eine moraliſche Wirkſamkeit äußern, inſofern wir ſie denken in Anwendung auf andere, inſofern wir dieſe als ſolche betrachten, die entweder wirklich ſchon das ewige ſelige Leben hoffen dürfen, oder wenigſtens von Gott dazu beſtimmt ſind. Von dieſer Seite betrachtet iſt dieſe Lehre vom ewig ſeligen Leben

1) und vorzüglich deßwegen moraliſchwichtig, weil ſie ein ſehr wichtiger Beweggrund zur pflichtmäßigen Werthſchätzung und Liebe gegen unſere Mitchriſten und zu einer ſorgfältigen Erfüllung aller damit zuſammenhängenden Pflichten iſt.

a) Zur Werthſchätzung und Liebe gegen unſere Mitchriſten überhaupt, und beſonders gegen diejenigen, die wir als ächte Verehrer Gottes und Jeſu kennen. Paulus verbindet Eph. 4, 4. vgl. v. 2. 3. die Erinnerung an die Wahrheit, daß Chriſten eine gemeinſchaftliche Hoffnung der Seligkeit haben, mit der Ermunterung zur gegenſeitigen Liebe und Eintracht. Und wirklich enthält dieſer Gedanke eine ſehr wichtige Auf-

forderung, andere werth zu ſchätzen, und zu lieben. Zur Werthſchätzung und Liebe gegen alle unſere Mitchriſten überhaupt ermuntert und verpflichtet uns die Ueberzeugung: Sie ſind von Gott beſtimmt und berufen zu einer hohen Seligkeit und Würde, (ſo unanſehnlich auch ihre äußere Lage seyn mag); ſie ſind in Gottes und Chriſti Augen ſehr theuer; ihr Geiſt hat einen hohen Werth nach Gottes und Chriſti Urtheil. Als würdig eines höheren Grads von Werthſchäzung und Liebe müſſen uns diejenigen erſcheinen, die wir als wahre Chriſten kennen, so ſchwach, ſo gering und unanſehnlich ſie auch, ihrem äuſſeren Zuſtand nach, ſeyn mögen, wenn wir bedenken, welche Würde und Seligkeit ſie in der künftigen Welt zu hoffen haben, wenn wir ſie als ſolche betrachten, die wirklich ſchon (dem Recht und der Hoffnung nach) Bürger des überirrdiſchen Reichs Gottes ſind. (Phil. 3, 20. Ebr. 12, 22. ff. Eph. 2, 6.) Eben daran erinnert Paulus Phil. 4, 3. in Rückſicht auf gut geſinnte chriſtliche Lehrer, ohne Zweifel in der Abſicht, um die übrigen Chriſten zu einer beſondern Achtung und Liebe gegen ſie zu ermuntern. Es ſind ſolche, ſagt er, die jezt ſchon der Geſellſchaft der Himmelsbürger angehören. Und Petrus erinnert chriſtliche Ehemänner 1 Petr. 3, 7. daran, daß ihre Gattinnen Theil nehmen an derſelben Wohlthat der Seligkeit, um ſie aufzufordern, leztern die gebührende Achtung zu erweiſen. Die Lehre von der künftigen Seligkeit, in Beziehung auf unſere Mitchriſten gedacht, iſt eine ſehr ſtarke Aufforderung zur Liebe; aber eben darum auch

b) zur Erfüllung aller damit zuſammenhängenden

beſondern Pflichten. Zuerſt und vorzüglich wird die Werthſchätzung und Liebe gegen andere ſich äußern durch möglichſt ſorgfältige Erfüllung der Pflicht, die chriſtliche Beſſerung anderer nicht nur auf keine Art zu hindern, ſondern auch nach unſerm Vermögen zu befördern, und die damit verbundenen Beſchwerden dabey willig zu übernehmen und zu tragen. Dazu ermuntert uns der Gedanke:

1) Es iſt ein ſehr erhabenes Ziel, wozu unſere Brüder durch chriſtliche Beſſerung gelangen;

2) es iſt ein ſehr wichtiger Zweck Gottes und Chriſti, daß ſie dazu gelangen. Auch wir ſollen alſo, ſoweit wir können, zur Beförderung dieſes Zwecks beytragen. Wenn Paulus 1 Theſſ. 5, 9. 10. ſeine erſte Leſer daran erinnert hatte, daß ſie einſt alle mit Chriſto ſelig leben ſollen; ſo ſezt er im folgenden Vers hinzu: „διο παρακαλειτε ἀλληλȣς και οἰκοδομειτε εἰς τον ἑνα." Und wie ſehr wichtig war der Einfluß, den auch dieſer Gedanke auf den Sinn und die Wirkſamkeit des Apoſtels Paulus ſelbſt hatte! In der Stelle 2 Tim. 2, 10. erklärt er, daß er auch deßwegen die Leiden um des Evangeliums willen ſo geduldig ertrage, weil ſie beytragen, daß auch andere zur Seligkeit und ewigen Herrlichkeit gelangen, die uns um Jeſu willen und durch ihn ertheilt werde. Eben dieſer Gedanke iſt auch Col. 1, 24. enthalten. (vgl. v. 23. 5. 27.) Die Werthſchätzung und Liebe gegen andere muß aber ſich allerdings auch durch Erfüllung anderer Pflichten der Liebe äußern; ſchon deßwegen, weil es Pflichten der Liebe ſind; und dann, weil die Erfüllung

aller übrigen Pflichten zuſammenhängt auch mit pflichtmäßiger Sorge für die Beſſerung anderer. Die Lehre vom künftigen Leben, angewandt auf andere, trägt

2) sehr viel bey, uns Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung und Geduld bey ſolchen Leiden zu erleichtern, deren Quelle Theilnehmung an Leiden unſerer Mitchriſten, beſonders ächtchriſtlichgeſinnter Freunde, Verwandter und Bekannter, oder Trennung ſehr hochgeſchäzter und geliebter Mitchriſten von uns durch den Tod iſt. Wir werden uns deſto leichter beruhigen können über die Leiden unſerer geliebten Mitchriſten, und ſie um ſo weniger unvereinbar mit Gottes Liebe finden, wenn wir glauben, ſie ſeyen Bildungsmittel für eine ſehr erhabene Seligkeit. Und der Schmerz der Trennung hochgeſchäzter Mitchriſten von uns durch den Tod wird durch nichts mehr gelindert, als durch die frohe Ueberzeugung, daß ſie durch den Tod übergegangen ſind zu einem vollkommenern Leben, und durch die Hoffnung, daß auch wir einſt an ihrem himmliſchen Leben Theil nehmen, und mit ihnen zuſammenſeyn werden bey dem Herrn allezeit. (1 Theſſ. 4, 17. f. 5, 10.)

Sehr wichtig iſt in moraliſcher Hinſicht der Glaube an die Lehre von der erhabenen ewigdaurenden Seligkeit der wahren Verehrer Gottes und Chriſti in ſeinem himmliſchen Reich. Dieſer Gedanke iſt entwickelt worden in Rückſicht auf den Hauptſaz, der in jener Lehre des Chriſtenthums liegt. Aber auch einige beſondere Beſtimmungen jenes Hauptſazes in der chriſtlichen Offenbarung ſind in moraliſcher Hinſicht keineswegs unwichtig. Hiezu gehört

1) der Satz: der Geiſt der ächten Verehrer Gottes und Jeſu tritt gleich nach dem Tode in den Zuſtand einer belohnenden Seligkeit ein; ſo wie auch der Satz: Alle diejenigen, die zur Seligkeit des künftigen Lebens gelangen, ſind ganz ſicher vor dem Rückfall in einen ſchlimmen unſeligen Zuſtand; ſie werden ewig beharren im Guten, ewig im Genuß der himmliſchen Seligkeit ſeyn. Dieſe durch bloße Vernunft nicht erweislichen Sätze ſind moraliſch nicht unwichtig, vorzüglich deßwegen, weil wir bey der Ueberzeugung davon mit weit größerem Muth auch bey den drückendſten Leiden und den ſchwerſten Kämpfen unſern Lauf fortſetzen werden.*)

Eine zweyte beſondere Beſtimmung iſt enthalten in dem Satz: Im überirrdiſchen Reich Gottes werden die ſeligen Menſchen, abgeſondert von allen Böſen, nur mit guten Geiſtern in Verbindung leben.

Nicht unwichtig iſt auch dieſe Wahrheit, vorzüglich als Stärkungsmittel unſeres Muths bey den Leiden, die uns durch die Verbindung mit Böſen hier verurſacht werden.

3) Die Lehre von der beſeligenden Auferſtehung, die wahre Verehrer Gottes und Jeſu zu hoffen haben. Auch dieſer Satz hat in einigen Hinſichten ein moraliſchpraktiſches Moment.

a) Die Auferſtehung muß als eine ſolche Veränderung angeſehen werden, die eine ſehr bedeutende Er=

*) vgl. was Vogel in ſeiner Schrift: Glaube und Hoffnung 1806. über den erſten Satz S. 63. f. ſagt.

höhung der Seligkeit, Vollkommenheit und Wirkſamkeit der ſeligen menſchlichen Geiſter mit ſich führt; als eine Veränderung, ohne welche ihr Zuſtand weit nicht ſo vollkommen und ſelig wäre, als er es nach Gottes Abſicht werden ſoll. Von dieſer Seite iſt die Lehre von der Auferſtehung in eben den Beziehungen wichtig, wie die von der Größe der künftigen Seligkeit, beſonders auch in Hinſicht auf Dankbarkeit (1 Cor. 15, 57.) gegen Gott und Jeſum. Aber dieſe Lehre hat auch

b) ein eigenes praktiſches Moment. Sie trägt

1) dazu bey, einen Anſtoß an die Weisheit und Güte Gottes wegzuräumen, unſern Glauben daran zu beveſtigen vermittelſt des Gedankens: Ebendaſſelbe Werkzeug unſers Geiſtes, welches in ſeinem gegenwärtigen Zuſtand ſo oft Urſache von der Beſchränkung unſerer Wirkſamkeit, Quelle ſo mancher unangenehmen Gefühle iſt, ſoll einſt, nach Gottes Abſicht, ſo umgebildet werden, daß es nur Hülfsmittel größerer Vollkommenheit, und Quelle von Freuden iſt, durch welche alles Unangenehme ſehr weit überwogen wird, das im gegenwärtigen Zuſtand Folge der Verbindung unſers Geiſtes mit unſerm Körper iſt.

2) Die Lehre von einer ſeligen Auferſtehung ermuntert uns, von unſerem Körper einen Gott wohlgefälligen Gebrauch zu machen, und andere Menſchen nicht zu veranlaſſen zu einer Entweihung ihres Körpers 1 Cor. 6, 13. 14. (vgl. ff.)

3) Kann dieſe Lehre dazu beytragen, uns zu erleichtern die Geduld bey körperlichen Leiden und die Beruhigung beym Tod und bey der Erwartung deſſelben.

III) zum Glauben an die chriſtliche Lehre vom künftigen Leben gehört auch der Glaube an die Lehre von den göttlichen Strafen in der künftigen Welt, die auf beharrliche Uebertreter des göttlichen Geſetzes warten. Auch dieſe Lehre wird in mehreren Stellen in Verbindung geſezt mit moraliſchen Belehrungen; z. B. Marc. 9, 43. ff. Matth. 5, 29. f. Matth. 10, 28. 16. 25. Gal. 5, 19—21. Röm. 2, 4. ff. ꝛc. In Beziehung auf dieſe Stellen muß nun die Frage erörtert werden, inwiefern kann und ſoll der Glaube an dieſe Lehre des Chriſtenthums zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz beytragen? Der Glaube an die Lehre von den künftigen Strafen kann

1) und ſoll in mehr als einer Hinſicht auf eine rein moraliſche und religiösmoraliſche Art, unabhängig von dem Naturtrieb zum Wohlſeyn, mitwirken zum Gehorſam gegen die göttlichen Gebote überhaupt, und aus beſonderem Grund zur Erfüllung einer beſondern Pflicht gegen andere. Eben dieſer Glaube kann aber und ſoll

2) auch vermittelſt des Glückſeligkeitstriebs (oder: der natürlichen Abneigung gegen Elend, auf eine ſinnliche Art) unter gewißen Bedingungen Einfluß haben auf Befolgung des göttlichen Willens.

I) auf eine rein moraliſche und religiösmoraliſche Art kann und ſoll er zum Gehorſam gegen die göttlichen Gebote mitwirken, vorzüglich in folgenden Hinſichten;

1) ſofern die Ueberzeugung, daß den beharrlichen Sünder ein ſehr trauriges Schickſal erwartet, zuſammenhängt mit der Achtung gegen das göttliche

Geſetz und der Ehrfurcht gegen Gott als den heiligſten und gerechteſten, mit dem Glauben an eine heilige und gerechte göttliche Weltregierung. Die entgegengeſezte Meynung, — die Meynung, daß es in Hinſicht auf unſer Wohlſeyn im künftigen Leben gleichgültig ſey, ob wir uns in dieſem Leben beſſern oder nicht, iſt durchaus nicht vereinbar mit einer ganz vernünftigen Achtung für das göttliche Geſetz, für die Ausſprüche unſeres Gewiſſens. Eben ſo wenig können wir Gott als den Heiligſten und Gerechteſten anerkennen, wenn wir nicht künftige Strafen Gottes glauben, die beharrlich Ungehorſame treffen werden. Denn ohne dieſen Glauben müßten wir annehmen, entweder daß das göttliche Geſetz an ſich ſelbſt nicht heilig (achtungswürdig) ſey, oder daß Gott, der Heiligkeit dieſes Geſetzes ungeachtet, kein ernſtliches Mißfallen an beharrlicher Verachtung dieſes Geſetzes beweiſen wolle. Allein mit der erſten Vorausſetzung kann die Achtung für das göttliche Geſetz überhaupt, und mit beyden die Ehrfurcht gegen Gott nicht beſtehen: (Nicht mit der Vorausſetzung, das Geſetz ſey nicht heilig; denn Gott müſſen wir als Urheber deſſelben darum ſchon denken, weil er Schöpfer unſerer Natur iſt; nicht mit der zweyten Vorausſetzung: das iſt an ſich ſelbſt klar.) Je feſter wir aber überzeugt ſind, Gott werde die in der Lehre Jeſu enthaltene Drohung ſehr furchtbarer Strafen in der künftigen Welt an beharrlichen Uebertretern ſeines Geſetzes erfüllen, und je lebhafter wir uns das höchſt traurige Schickſal ſolcher Menſchen in der künftigen Welt denken; deſto ſtärker muß das Gefühl von Ehrfurcht für den heiligen Ge-

ſetzgeber und das Gefühl von Achtung für ſein Geſetz ſeyn. In dieſer Beziehung verbindet Paulus Röm. 2, 6. ff. die Lehre von der künftigen Unſeligkeit beharrlich Ungehorſamer mit der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes; ſein nächſter Zweck iſt offenbar, einen Beweis von der Gerechtigkeit (von dem unpartheyiſchen Gericht) Gottes ſeinen Leſern vor Augen zu ſtellen. Eben ſo verbindet Paulus die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes mit der Erinnerung an künftige Strafen 2 Theſſ. 1, 6. f. vgl. Offenb. 14, 7. 15, 4. Ebendieſelbe Ueberzeugung von den Strafen in der künftigen Welt trägt zugleich auch ſehr viel dazu bey, uns vor einer unrichtigen, für die Ehrfurcht gegen Gott hinderlichen, Beurtheilung der Geduld oder Langmuth Gottes in der gegenwärtigen Welt zu bewahren, und hängt auch in dieſer Hinſicht mit einem ehrfurchtsvollen Glauben an Gott zuſammen.

2) Die Vorſtellung von der Größe des Elends, das auf Ungebeſſerte in der künftigen Welt wartet, kann indirekt und in Verbindung mit dem Gedanken an die Veranſtaltung Gottes zu unſerer Beſeligung beytragen zur Verſtärkung des Gefühls der Dankbarkeit gegen Gott und Chriſtum, in folgender Rückſicht.

a) Einer ganz unverdienten Liebe Gottes und Jeſu danken wir es, daß wir einem höchſt furchtbaren Elend in jener Welt entgehen können, und, wenn wir die Veranſtaltung Gottes zu unſerm Heil gewiſſenhaft benutzen, wirklich entgehen. (vgl. Joh. 3, 16. 1 Theſſ. 5, 9. 10.) — Was aber Gott und Jeſus gethan hat und noch thut, um uns vom Verlorengehen zu retten, das muß uns um ſo mehr als eine höchſtſchätzbare, un-

ſers innigſten Danks höchſtwürdige, Wohlthat erſcheinen, je ernſtlicher wir die Größe des Elends bedenken, dem wir vermittelſt der huldvollen Veranſtaltung Gottes, die durch Jeſum ausgeführt wird, entgehen können.

b) Werden wir die Größe und den hohen Werth der poſitiven Seligkeit in Gottes Reich um ſo lebhafter fühlen, wenn wir dieſer Seligkeit den ſchauervollen Zuſtand der Unſeligen in der künftigen Welt gegenüber ſtellen. Aber je lebhafter das Gefühl von der Größe und dem Werth jener Seligkeit iſt; deſto ſtärker werden wir uns auch zu dankbarer Liebe gegen Gott und Jeſum gedrungen fühlen: denn es iſt eine ganz unverdiente Liebe Gottes und Jeſu, welcher wir es verdanken, daß wir jene Seligkeit erlangen können.

3) Die Vorſtellung der künftigen Unſeligkeit der Ungebeſſerten kann zur Erfüllung unſerer Pflichten mitwirken vermittelſt des Gedankens, daß wir nach Gottes und Jeſu Abſicht jenem unſeligen Zuſtand entgehen ſollen. Und wirkt ſie ſo, ſo wirkt ſie auch auf eine rein moraliſchreligiöſe Art. — Der Zuſtand der Unſeligkeit iſt ein ſolcher Zuſtand, zu dem uns Gott nicht beſtimmt hat, bey welchem wir vielmehr das Ziel verfehlen, zu dem uns Gott durch Jeſum führen will; ein Zuſtand, in welchem wir unbrauchbar ſind für die Zwecke Gottes, die Gott gern in der künftigen Welt an uns und durch uns ausführen möchte. vgl. 1 Theſſ. 5, 9. 2 Petr. 3, 9. Joh. 3, 15. ff. Wenn wir uns aber jenen unſeligen Zuſtand von dieſer Seite vorſtellen, wenn wir bedenken, daß es Pflicht für uns iſt, ihm zu entgehen; ſo wird die Vorſtellung

von der künftigen Unſeligkeit vermittelſt eines rein moraliſchen Beweggrundes zu unſerem Wollen und Handeln mitwirken; vermittelſt des Beweggrunds: Wir ſollen jenem unſeligen Zuſtand nach Gottes Abſicht entgehen, alſo auch ſo zu handeln uns beſtreben, daß wir des Ziels nicht verfehlen, welches wir erreichen ſollen. Endlich

4) wird durch die Lehre von den künftigen Strafen die Unvernünftigkeit der Grundmaxime, nach welcher Laſterhafte handeln, (inwiefern Befriedigung der Selbſtliebe der lezte Zweck dabey iſt,) ins klarſte Licht geſezt. Auch in dieſer Hinſicht kann die Ueberzeugung von jener Lehre und die Erinnerung daran zur Abhaltung vom Sündigen beytragen. Jeder Laſterhafte hat den Zweck, eine gewiße Art von Glückſeligkeit zu erreichen. Wie unvernünftig aber ſein Grundſaz ſey, inwiefern er Befriedigung der Selbſtliebe zum lezten Zweck macht, iſt daraus am klarſten, daß er einen Weg geht, der, nach der chriſtlichen Lehre von dem künftigen Leben, nicht nur nicht zu irgend einer Art von Glückſeligkeit, ſondern auch zu dem furchtbarſten Elend führt. Der Weg, den er geht, ſoll nach ſeinem Wahn zur Glückſeligkeit führen. Aber es iſt Matth. 7, 13. ein Weg, der zum Verderben (Elend) führt. Daran erinnert auch Paulus Röm. 6, 21. 23. (Er will wohl auch das zeigen, wie unvernünftig der Grundſaz der Laſterhaften ſey.) Eben dieß kann auch einer von den Zwecken geweſen ſeyn, den Jeſus ſich vorſezte, wenn er vor einigen Phariſäern, die theils von der Liebe zum Reichthum, theils von der Neigung zur Wolluſt beherrſcht wurden,

die Parabel Luk. 16, 19. ff. vortrug, wenn er in einem ſchauervollen Gemälde das unbeſchreiblich traurige Schickſal ſolcher Menſchen vorſtellt, die hier den Genuß ſinnlicher Vergnügungen zu ihrem höchſten Gut machen. So kann und ſoll die Vorſtellung der göttlichen Strafen in der künftigen Welt auf mehr als Eine Art, vermittelſt eines reinmoraliſchen oder moraliſchreligiöſen Gefühls, zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz überhaupt beytragen. Sie kann in einer beſondern Hinſicht auch dazu beſonders moraliſch beytragen, uns die Pflicht recht wichtig zu machen, die Beſſerung unſerer Mitmenſchen auf keine Art zu verhindern. Je trauriger das Schickſal der Unſeligen in der künftigen Welt iſt, deſto mehr ſoll es uns angelegen ſeyn, auf keine Art dazu beyzutragen, daß irgend einer unſerer Mitmenſchen in jenen unſeligen Zuſtand gerathe. — Aber die Vorſtellung von den göttlichen Strafen in der künftigen Welt darf und ſoll

II) allerdings auch, vermittelſt der Empfindung von Furcht, mitwirken, theils zur Entſtehung der chriſtlichen Tugend, (zum Anfang der Beſſerung,) theils auch bey ſchon Gebeſſerten in einzelnen Fällen, zur Wegräumung gewiſſer Hinderniſſe der Befolgung göttlicher Gebote. Sie darf auch, vermittelſt der Empfindung von Furcht (oder vermittelſt der natürlichen Abneigung gegen Elend,) mitwirken

a) ſchon deßwegen, weil ſie auf eine rein moraliſche und religiösmoraliſche Art wirken ſoll. Denn wenn der ſinnliche Einfluß der Vorſtellung von den künftigen Strafen verhindert werden ſollte; ſo müßten wir auch ihre reinmoraliſche und religiösmoraliſche

Wirkungen zu verhindern, und ſelbſt die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre von den Strafen in der künftigen Welt zu verhindern oder zu vertilgen ſuchen.

Auch in manchen der Fälle, wo wir uns dieſe Lehre blos zu reinmoraliſchem oder religiösmoraliſchem Gebrauch vergegenwärtigen, kann von der Erinnerung an jene Strafen die ſinnliche Empfindung von Furcht nicht getrennt werden. Es liegt in der Natur unſerer Seele, daß eine lebhafte Vorſtellung von der furchtbaren Beſchaffenheit und Größe der künftigen Strafen Gottes gewöhnlich mehr oder weniger von einem Gefühl von Furcht begleitet werde, wenn wir zugleich ernſtlich daran denken, daß auch uns dieſe Strafen unfehlbar treffen werden, wenn wir uns nicht beſſern, oder wenn wir zurückkehren zu einer böſen Geſinnung. (Beſonders wird das Gefühl von Furcht bey einem ernſthaften Blick auf uns ſelbſt auch dann erwachen, wenn durch den Gedanken an die künftigen Strafen eine lebhafte Erinnerung an die Heiligkeit und allmächtige Strafgerechtigkeit Gottes bey uns geweckt wird.) Aber die Empfindung von Furcht, die dieſe Vorſtellung begleitet, muß auch, nach der Natur unſerer Seele, öfters, vermittelſt unſerer natürlichen Abneigung gegen Elend, zu unſerm Handeln mitwürken, ohne daß wir abſichtlich zu dieſer Würkung beytragen. Auch die an ſich nur moraliſche oder religiösmoraliſche Wirkſamkeit der Lehre von den künftigen Strafen kann alſo in manchen Fällen von der Mitwirkung einer ſinnlichen Furcht nicht getrennt werden. Wir dürfen alſo dieſe nicht zu verhindern ſuchen; ſonſt müßten wir Jeſu Abſicht ganz

entgegen, zum Nachtheil für den moraliſchen Zweck, auch die reinmoraliſchen und religiösmoraliſchen Wirkungen der chriſtlichen Lehre von den künftigen Strafen zu verhindern ſuchen; ja wir müßten ſelbſt gegen unſer Gewiſſen uns fühllos zu machen ſuchen; denn auch dieſes erregt oft Empfindungen von Furcht vor einem höhern Richter, und vor künftigen Strafen, die, ohne unſere abſichtliche Mitwürkung, auch vermittelſt des Glückſeligkeitstriebs Einfluß auf unſer Handeln haben. Dieſe Art von Wirkſamkeit kann alſo nicht ganz von der reinmoraliſchen und religiösmoraliſchen Wirkſamkeit jener Lehre getrennt werden.

Aber die Vorſtellung von den künftigen Strafen darf und ſoll

b) auch deßwegen vermittelſt des Gefühls von Furcht zum Handlen mitwirken, weil ſie vermittelſt deſſelben auf eine ſolche Art mitwirken kann, die für den moraliſchen Zweck nicht nur nicht nachtheilig, ſondern auch förderlich, ja oft nothwendig iſt. Sie kann und ſoll ſo mitwirken

1) bey noch Ungebeſſerten zur Entſtehung der Tugend. Freylich würde die Beſſerung nicht ächtmoraliſch und Gott wohlgefällig ſeyn, wenn die Haupttriebfeder oder die einzige Triebfeder des Entſchluſſes zur Beſſerung Furcht vor unangenehmen Folgen der Laſterhaftigkeit wäre, oder, was daſſelbe iſt, wenn der Hauptbeſtimmungsgrund oder der einzige Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes, dem göttlichen Geſetz zu gehorchen, in dem Naturtrieb läge, vermittelſt deſſen wir gegen Elend nothwendig abgeneigt ſeyn müſſen. Dies folgt ſchon aus den vorgetragenen Bemer-

kungen über einige Merkmale der chriſtlichen Tugend. Und wie könnte Liebe gegen Gott die erſte chriſtliche Tugend ſeyn, wenn die Entſtehung der chriſtlichen Tugend vorzüglich oder allein aus ſinnlicher Furcht hervorgehen ſollte? So wahr aber dieß iſt; ſo gewiß iſt es, daß man daraus nicht ſchließen darf, die Vorſtellung von den künftigen Strafen dürfe nicht auch vermittelſt der Furcht mitwirken zu Entſtehung der Tugend. Sie kann dazu, der Aechtheit der Beſſerung unbeſchadet, auch vermittelſt der Furcht in doppelter Hinſicht mitwirken:

a) Inſofern ſie vermittelſt der Furcht ſehr viel dazu beytragen kann, den Anfang der moraliſchen Beſſerung (oder: die Sinnesänderung) vorzubereiten. Die Furcht vor dem ſchauervollen Elend der Laſterhaften in der künftigen Welt iſt in vielen Fällen das kräftigſte und ein nothwendiges Mittel, das Fortſchreiten des Laſterhaften auf dem Weg der Laſterhaftigkeit zu hemmen, und dadurch noch größere Schwächung ſeines moraliſchen Gefühls zu verhindern. Freylich iſt in dieſem Fall der Grund ſeines Stillſtandes noch nicht ein edler; aber muß denn nicht erſt eine edle Geſinnung bewirkt werden, ehe er aus edlen Beweggründen handeln kann? Iſt nicht in Rückſicht auf Vorbereitung zur Beſſerung ſchon etwas gewonnen, wenn der Laſterhafte bewogen wird, einen Stillſtand auf ſeinem Weg zu machen? Ueberdieß kann Furcht vor den göttlichen Strafen in der künftigen Welt ſehr viel beytragen, das moraliſche Gefühl, (die Stimme des Gewiſſens,) zu wecken, und den Menſchen in eine ſolche Stimmung zu ſetzen, in welcher er

erſt für ſolche Vorſtellungen empfänglich, ſolcher Gefühle fähig iſt, die zunächſt wahre Beſſerung bewirken. Durch die Furcht vor der Drohung eines ſchauervollen Elends im künftigen Leben kann das große Hinderniß weggeräumt werden, das bey Leichtſinnigen ihre leichtſinnige Denkart und ſinnliche Vergnügungen und Zerſtreuungen einem ernſthaften Nachdenken über ihren moraliſchen Zuſtand in den Weg ſtellen; und iſt dieſes Hinderniß weggeräumt, dann erſt iſt der Menſch fähig, durch ächtmoraliſche Beſtimmungsgründe gelenkt zu werden.

Ueberdieß wird ſelbſt bey dieſer Vorbereitung zur Beſſerung die Furcht vor göttlichen Strafen in der künftigen Welt, bey einer richtigen Vorſtellung von Gott, nicht blos ſinnlich wirken, — nicht würken, ohne begleitet zu ſeyn von der Ueberzeugung, daß Laſterhaftigkeit an ſich ſelbſt ſtrafwürdig ſey.

Denn es iſt die Rede von göttlichen Strafen, nicht von Elend überhaupt, — von einem Schickſal, das Laſterhafte nach dem Urtheile des heiligſten und gerechteſten Richters treffen ſoll. Laſterhaftigkeit muß alſo an ſich ſelbſt verabſcheuungswürdig und ſtrafwürdig ſeyn.

Alſo kann ſich kein Menſch bey einer richtigen Vorſtellung von Gott, dieſe Strafen vergegenwärtigen, und als göttliche Strafen denken, ohne daran zu denken, daß ſeine Geſinnung an ſich ſelbſt ſtrafbar ſey.

b) Bey der ſchon angefangenen Sinnesänderung, kann die Furcht vor den künftigen Strafen, der Aechtheit der Sinnesänderung unbeſchadet, dazu dienen, das Hinderniß wegzuräumen oder zu ſchwächen,

welches der mächtige Reiz der Sinnlichkeit und die Abneigung vor ſchweren Aufopferungen einem feſten Entſchluß zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz und dem Anfang der Ausführung deſſelben in den Weg legt. Wenn der Menſch wirklich das Strafwürdige ſeiner bisherigen Geſinnung anerkennt, und eben durch dieſes Gefühl, alſo auch durch ein lebendiges Gefühl von der Heiligkeit des göttlichen Geſetzes beſtimmt, den Entſchluß faßt dieſem zu gehorchen; ſo iſt es ein ſolcher Entſchluß, der aus einer ächtmoraliſchen Quelle fließt. Aber kann nicht daraus auch der Entſchluß hervorgehen, die ſchreckende Vorſtellung von den künftigen Strafen als Hülfsmittel zu gebrauchen, ſeinen Entſchluß zu befeſtigen, die demſelben widerſtreitenden ſinnlichen Reizungen und die Abneigung gegen Aufopferungen zu beſiegen? Und wenn er in dieſer Abſicht eine furchterregende Vorſtellung von den künftigen Strafen bey ſich erweckt, alſo in einer reinmoraliſchen Abſicht; warum ſollte der Gebrauch dieſes Mittels in irgend einer Hinſicht nachtheilig ſeyn für den Anfang einer ächten Beſſerung? Ein ſocher Gebrauch hat ſelbſt einen moraliſchen Werth, weil er aus wirklicher Achtung fürs göttliche Geſetz hervorgeht. Aber der Menſch, der auf dem Weg der Beſſerung begriffen iſt, bedarf auch eines ſtarken Gegengewichts gegen die bey ihm noch ſehr ſtarken Reizungen der Sinnlichkeit und gegen Abneigung wider die vielfachen und ſchweren Aufopferungen, die der Gehorſam gegen das göttliche Geſetz fordert. Und wie könnte die Wirkſamkeit der Furcht vor den Strafen in der künftigen Welt, bey einem großen Theil der Menſchen, durch irgend

etwas anderes ganz erſezt werden? Man könnte vielleicht einwenden, die Hoffnung der künftigen Seligkeit möchte hinlänglich ſeyn zu einem ſolchen Gegengewicht. Allein dabey wird vorausgeſezt, daß bey den Menſchen, von denen hier die Frage iſt, die Achtung für das Gute ſchon in einem ſolchen Grad vorhanden ſey, daß die Hoffnung der Glückſeligkeit, die das Evangelium wahren Chriſten zuſichert, bereits einen hinlänglich ſtarken, einen ſo ſtarken Einfluß auf ihr Gemüth habe, daß dadurch die Mitwürkung der Triebfeder der Furcht überflüſſig gemacht werde. Aber das möchte wohl bey einem groſſen Theil derer, von denen hier die Rede iſt, nicht der Fall ſeyn. Es iſt alſo nicht überflüſſig, daß in dieſem Zuſtand, wenigſtens bey einem groſſen Theil, noch die Furcht vor der künftigen Strafe hinzukomme und mitwirke, um jenes Hinderniß ganz wegzuräumen, das der Feſtigkeit des Entſchluſſes zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz noch im Weg ſteht. Eben dieſe Vorſtellung wird aber auch beytragen, den Abſcheu gegen das Böſe zu verſtärken. Denn je gröſſer die Strafen ſind, deſto gröſſer muß auch nach Gottes Urtheil die Verabſcheuungswürdigkeit der Geſinnung und Handlungsart ſeyn, die ſolche Strafen zur Folge hat. Auch Jeſus und die Apoſtel haben ohne Zweifel auch in der Abſicht an die künftigen göttlichen Strafen erinnert, um bey noch Ungebeſſerten die Stimme des Gewiſſens zu wecken, oder bey ſolchen, die auf dem Weg der Beſſerung waren, dazu beyzutragen, daß ſie um ſo leichter einen ganz feſten Entſchluß zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz faſſen konnten. Wenigſtens

iſt es gewiß, daß Jeſus nicht ſelten auch vor einer gemiſchten Geſellſchaft jene Lehre vortrug, z. B. Luc. 16, 19. ff. 12, 15. ff. 46. f. 13, 25. ff. vgl. auch Apg. 24, 25. — 17, 31. 30. Es muß nun noch

2) gezeigt werden, inwiefern die Vorſtellung der künftigen Strafen auch bey Gebeſſerten vermittelſt der Furcht wirken dürfe.

α) Sie kann bey ihnen auf eine ſolche Art beytragen zur Befolgung der göttlichen Gebote, die keineswegs nachtheilig iſt für ihre gute Geſinnung, die keineswegs Abbruch thut der Achtung für das göttliche Geſetz, der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott. Denn ſie kann von ihnen blos als Gegengewicht gebraucht werden gegen ſtarke ſinnliche Reizungen oder gegen die Furcht vor ſchreckenden Uebeln; und blos deßwegen gebraucht werden, weil ſie aus Achtung für Gott und das göttliche Geſetz einen Gott wohlgefälligen Vorſatz ausführen wollen, bey entgegenſtrebenden ſinnlichen Reizungen, weil ſie die Hinderniſſe wegräumen wollen, die ſich ihrer, aus einer edlen Quelle hervorgegangenen, Entſchließung in den Weg ſtellen. Es iſt Aeuſſerung einer an ſich guten Geſinnung, wenn man die Furcht erregende Vorſtellung vom Elend der künftigen Welt abſichtlich bey ſich erweckt, um gewiße Hinderniſſe für die Ausführung deſſen, was das göttliche Geſetz fordert, und was wir aus Achtung für Gott zu thun entſchloſſen ſind, wegzuräumen. Die Vorſtellung der künftigen Strafen kann alſo bey Gebeſſerten ſo wirken, daß ſie einer edlen Geſinnung keinen Abbruch thut. Und

β) Gebeſſerte können auch in ſolche Fälle kommen,

wo der Gebrauch auch dieſes Mittels nicht überflüßig iſt. Auch ſie haben noch mit böſen Neigungen, mit unedlen Begierden und Gefühlen zu kämpfen; ſind nicht ſo vollkommen, daß ſie nicht in manchen Fällen zur Unterſtützung der Würkſamkeit der edelſten Triebfedern ein Hülfsmittel gegen Hinderniſſe nöthig haben, um das bewürken zu können, was ſie aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott ꝛc. bewürken wollen. *) Und es läßt ſich nicht behaupten, iſt auch der Erfahrung nicht gemäß, daß in allen Fällen dieſer Art die Hoffnung der künftigen Seligkeit allein vollkommen hinlänglich ſey zur Erreichung des moraliſchen Zwecks. Nicht in allen Fällen wird ſie die Mitwirkung der Furcht entbehrlich machen. Ueberhaupt iſt es ein durch Erfahrung beſtätigter Satz, daß eben dieſelbe Triebfeder, eben derſelbe Beweggrund bey denſelben Menſchen nicht immer dieſelbe Wirkung hat, daß eine Triebfeder, die oft ſehr kräftig iſt, in andern Fällen nicht ſtark genug iſt, daß es nicht ſelten Fälle gibt, wo die vereinigte Wirkung mehrerer Gründe, mehrerer Vorſtellungen und Gefühle erfordert wird, wenn ſelbſt der Gebeſſerte hinlänglich geſtärkt werden ſoll zu Erfüllung ſeiner Pflicht, zur Beſiegung irgend einer, der Pflichterfüllung entgegenwürkenden, Neigung oder Abneigung. Aus der zweyten Bemerkung verbunden mit der erſten, ergibt ſich, daß auch Gebeſſerte von der Lehre von den künftigen Strafen abſichtlich einen ſolchen Gebrauch machen dürfen, daß die Vorſtellung davon auch vermittelſt der Empfindung von Furcht beyträgt, (nicht zur eigentlichen Beſtimmung des Willens, aber doch,)

*) vgl. Storrs Anm. g) zu Hebr. 12, 28.

zur Wegräumung von Hinderniſſen, die der Feſtigkeit des Wollens oder der Ausführung guter Vorſätze im Weg ſtehen. Und wenn der Fall eintritt, daß ſie dieſes Hülfsmittels bedürfen, ſo ſollen ſie auch Gebrauch davon machen. Alſo ſollen ſie im Allgemeinen die Regel befolgen, oft in ruhigen Stunden auch die Vorſtellung der künftigen Strafen ſich zu vergegenwärtigen, damit ſie dann, wenn der Fall eines moraliſchen Bedürfniſſes eintritt, leicht einen Gebrauch davon machen können, der dieſem Bedürfniß angemeſſen iſt. Hieraus erklärt ſich auch, warum Jeſus und die Apoſtel auch Gebeſſerte zuweilen an die künftigen Strafen erinnerten, warum ſie, auch wenn ſie es mit Gebeſſerten zu thun hatten, ihre moraliſche Belehrungen zuweilen mit der Ausſicht auf jene Strafen in Verbindung ſezten. Es war z. B. Petrus, dem Jeſus Matth. 18, 23. ff. zunächſt jene Parabel vorlegte, durch die er die Belehrung anſchaulich machen wollte, daß Gott alle, die ihren Mitmenſchen nicht von ganzem Herzen ihre Beleidigungen vergeben, in der künftigen Welt aufs ſtrengſte behandeln werde. Es waren Schüler und Freunde Jeſu, denen er ſagt, was wir Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. ff. leſen. (Jeſus nennt ſie ſelbſt bey Lukas ſeine Freunde.) Jeſus hatte wohl dabey nicht die Abſicht das zu bewirken, daß die Erinnerung an die künftigen Strafen nur auf eine reinmoraliſche Art bey ihnen wirke; er wollte zugleich ein Gefühl von Furcht vor dem höchſten Richter erregen, das ſie entgegenſetzen ſollen der Furcht vor mächtigen Verfolgern des Chriſtenthums, von denen ſie mit einem gewaltſamen Tod bedroht würden. vgl. auch Marc. 9, 43. ff.

In ähnlicher Abſicht erinnert Paulus im Brief an die Ebräer öfters an die künftige Strafen; (Hebr. 10, 27. f. 2, 2. f.) beſonders zeigt 12, 28. f., daß er allerdings auch die Abſicht hatte, ein Gefühl der Furcht bey ſeinen Leſern zu erregen, die in Gefahr waren, durch Furcht vor den Verfolgungen der Juden ſich zum Abfall vom Chriſtenthum verleiten zu laſſen. Die εὐλαβεια iſt wohl wirklich Furcht; denn er ſezt hinzu: Auch unſer Gott iſt ein verzehrendes Feuer. *) Der Glaube an die Lehre vom künftigen Zuſtand ſchließt endlich

IV) noch in ſich, die Lehre von einem künftigen allgemeinen und feyerlichen Gericht. Inwiefern auch dieſe Lehre moraliſchwichtig ſey, zeigen wir kurz. Jeſus ſelbſt und die Apoſtel verbinden auch mit dieſer Lehre zuweilen moraliſche Belehrungen. Die vorzüglichſten Beweggründe, die dieſe Lehre enthält, ſind im Grunde keine andere, als einige von denjenigen, die im Vorhergehenden in der Lehre von Gott und Chriſto und dem künftigen Leben nach dem Tode enthalten ſind. Es liegt in dieſer Lehre die Idee von einem allwiſſenden und gerechten Richter überhaupt, von einer künftigen Vergeltung, einem künftigen Zuſtand des Wohlſeyns und Elends, endlich die Lehre, daß Chriſtus Herr und Richter ſey, alſo auch die Lehre von Jeſu göttlicher Hoheit. Inſofern ſind die, in der Lehre von einem künftigen allgemeinen

*) In Hinſicht auf den beſprochenen Gegenſtand verdient eine Predigt Storrs im 2n Bd. ſeiner Sonntagspredigten S. 343. ff. verglichen zu werden über die Furcht vor Gottes Worten.

Gericht enthaltenen Beweggründe nicht verſchieden von einigen der vorher angeführten. Es fragt ſich alſo nur noch: Enthält die Lehre von dem künftigen allgemeinen feyerlichen Gericht auch etwas Eigenes, das zur Förderung des moraliſchen Zwecks beytragen kann? Allerdings iſt das Eigene, das ſie enthält, ſchon inſofern für jenen Zweck zuträglich, inſofern die Lebhaftigkeit und Würkſamkeit der Idee einer künftigen Vergeltung dadurch verſtärkt wird. Aber auch an ſich kann dieſes Eigene zum praktiſchen Gebrauch dienen. Es liegt nämlich in dieſer Lehre vorzüglich das Eigene:

1) Der Gedanke: die Wahrheit der Lehre Jeſu und ſeine göttliche Hoheit wird in einem gewißen Zeitpunkt ins hellſte Licht (2 Theſſ. 1, 10.) geſezt werden; — dieſer Gedanke kann dazu beytragen, Chriſten zu ſtärken zu einem ſtandhaften und freymüthigen chriſtlichen Religionsbekenntniß, ſie zu ſtärken zu Ueberwindung der Furcht vor dem nachtheiligen Urtheile anderer. Wichtig iſt in dieſer Hinſicht die Ueberzeugung: Es wird eine Zeit kommen, wo meine Ueberzeugung öffentlich gerechtfertigt wird.

2) Die Idee: das vortheilhafte Urtheil Gottes und Jeſu über ſeine Verehrer, aber auch das nachtheilige Urtheil Gottes und Jeſu über beharrlichunglaubige und böſe Menſchen, wird einſt öffentlich bekannt gemacht werden, auf eine Art, die wir freylich im Voraus nicht beſtimmen können; — dieſer Gedanke kann uns

a) ſtärken zum Widerſtand gegen ſolche Verſuchungen zum Böſen, die von fehlerhafter Ehrbegierde her-

rühren, und zugleich uns erleichtern ein geduldiges Ertragen unbilliger Urtheile, die wir zu erdulden haben wegen Anhänglichkeit an Gottes und Christi Sache. In dieſer Hinſicht erinnert (Matth. 10, 32. ff.) Jeſus ſelbſt daran. In Beziehung auf nachtheilige Urtheile anderer erinnert auch Paulus 1 Cor. 4, 3. 5. an das künftige Gericht.

b) Derſelbe Gedanke: einſt wird der allwiſſende Richter meinen Werth oder Unwerth bekannt machen, kann auch beytragen, uns die Bekämpfung des Stolzes zu erleichtern, der uns verleitet, uns einen zu groſſen, andern einen zu kleinen Werth beyzulegen, und über ſie unbillig zu urtheilen. Auch von dieſer Seite betrachtet Paulus die Lehre von dem künftigen Gericht 1 Cor. 4, 3. 5. aber auch Röm. 14, 10. 12.

Es kann nun noch gefragt werden, ob und wiefern auch Rückſicht auf die wohlthätigen Folgen, die eine Gott wohlgefällige Geſinnung und Handlungsart, im gegenwärtigen Leben hat, Einfluß haben dürfe auf unſer Handeln und Wollen? Daß die blos natürliche Neigung zum Wohlſeyn keineswegs höchſter Beſtimmungsgrund ſeyn dürfe, iſt bekannt. Aber mit Recht kann man denn doch fragen, inwiefern auch der Gedanke an die wohlthätigen Folgen, die der Gehorſam gegen die Gebote Gottes und Jeſu in dieſem Leben hat, auf unſer Wollen und Handeln Einfluß haben dürfe.

Auch die chriſtliche Lehre erinnert daran, daß chriſtliche Tugend auch in Rückſicht auf das gegenwärtige Leben wohlthätige Folgen habe. Die Frage theilt ſich von ſelbſt in zwey Fragen; die erſte be-

zieht ſich auf geiſtiges Gutes und Wohlſeyn, das Folge der Tugend iſt; die zweyte iſt: darf auch Rückſicht auf äußeres Wohlſeyn Einfluß haben auf unſer Wollen und Handeln?

I) die erſte Frage darf ohne Bedenken bejaht werden, unter der angegebenen Einſchränkung: Rückſicht auf das geiſtige Gute und Wohlſeyn, das mit der chriſtlichen Tugend zuſammenhängt, darf allerdings Einfluß haben auf unſer pflichtmäßiges Handeln. Jeſus ſelbſt verbindet die Erwähnung dieſes geiſtigen Wohlſeyns mit der Aufforderung, ſeine Lehre zu befolgen, z. B. Matth. 11, 29.

Dieß läßt ſich aber auch aus der Natur der Sache ableiten. Bey ſolchen, die durchs Chriſtenthum gebeſſert ſind, muß der Gedanke an wohlthätige Folgen der Tugend, die ſie ſchon durch eigene Erfahrung kennen, oft auch ohne ihre abſichtliche Mitwürkung Einfluß haben auf ihr Handlen. Aber ſie dürfen auch, und ſollen, ſoweit es nöthig iſt, abſichtlich jenen Gedanken wecken und beleben, um ſich zur Erfüllung ihrer Pflichten zu ſtärken.

1) Das geiſtige Gute, das wahren Chriſten als ſolchen ſchon hier zu Theil wird, iſt an ſich etwas, deſſen Erhaltung Gegenſtand ihres ernſtlichen Strebens ſeyn ſoll. Denn es iſt, nach Jeſu und der Apoſtel Ausſprüchen und der Erfahrung, nichts anders als Wachsthum im Guten, Fortſchreiten in der Heiligung, und in der Erkenntniß der Wahrheit (chriſtlichreligiöſen Erkenntniß), die Ruhe des Herzens, (der innere Friede — εἰρηνη) und das edle Vergnügen, das einestheils aus der Freyheit von der Herrſchaft ſündlicher

Neigungen und der herrſchenden Liebe Gottes und des Nächſten, und anderntheils aus der (Röm. 5, 1. f.) Verſicherung von der Begnadigung und aus der Hoffnung der künftigen Seligkeit hervorgeht. Wenn aber dieſe Güter unſeres Strebens würdig ſind; ſo darf und ſoll Rückſicht darauf auch einen wirkſamen Einfluß auf unſer Wollen und Handeln haben.

2) Das geiſtige Gute und Wohlſeyn, das mit der chriſtlichen Tugend zuſammenhängt, iſt von mehr als einer Seite abhängig von gewißen Veranſtaltungen und Wirkungen Gottes; es muß als Folge göttlicher Wohlthaten betrachtet werden. Man vergleiche z. B. Eph. 2, 1. ff. 1, 3. ff. Röm. 8, 2. 5, 1 ff. 14, 17. Gal. 4, 6. ꝛc. Wir haben (dieß iſt in dieſen Stellen enthalten,) nicht nur den Anfang unſerer Beſſerung, ſondern auch das Fortſchreiten darin, wir haben die Kraft zur Vollbringung des Guten, einem beſondern Beyſtand Gottes zu danken; wir haben es auch inſofern Gott zu danken, inſofern Jeſu Lehre dazu beyträgt, deren Kenntniß er auch uns möglich machte: Wir haben die Verſicherung von der Begnadigung und die Hoffnung der ewigen Seligkeit und die daraus hervorgehende Ruhe und Heiterkeit des Gemüths der Lehre Jeſu, alſo einer beſonderen Veranſtaltung Gottes, und dem Tod Jeſu zu verdanken. Werden aber dieſe Güter von dieſer Seite betrachtet, ſo erregt der Gedanke daran Gefühle von Dankbarkeit gegen Gott und Jeſum; und vermittelſt dieſer Gefühle ſoll jener Gedanke zu Gott wohlgefälligem Handeln beytragen.

3) Betrachtet man endlich jenes geiſtige Wohl-

ſeyn an ſich ſelbſt, ſo darf, (und ſoll, wenn und ſoweit es nöthig iſt,) der Gedanke daran als ein Gegengewicht gegen Reizungen der Sinnlichkeit, und als ein Beruhigungs- und Stärkungsmittel bey äuſſeren Leiden vgl. 2 Cor. 4, 16. Röm. 5, 3. Hebr. 12, 10. f. Jac. 1, 2. f. 1 Petr. 1, 6. f. gebraucht werden; denn dadurch wird der Haupttriebfeder kein Abbruch gethan. Das geiſtige Wohlſeyn, das Folge der chriſtlichen Tugend iſt, ſteht in der nächſten Verwandtſchaft mit der künftigen Seligkeit, iſt Anfang davon; und der Gedanke an daſſelbe kann zu nichts veranlaſſen, was mit dem göttlichen Geſetz im Widerſpruch wäre; er kann keinen Einfluß äußern, der nicht vorausſezt einen gewiſſen Grad von moraliſcher Güte. — Aber darf auch

II) der Rückſicht auf äußeres Wohlſeyn Einfluß auf das Wollen und Handlen geſtattet werden?

Allerdings ſind äuſſere Güter und äuſſeres Wohlſeyn an ſich weit unedler, als geiſtige Güter und das innere geiſtige Wohlſeyn. Jenes iſt etwas Vergängliches, das ſich nur auf das kurze Erdenleben beſchränkt. Ueberdieß kommt die Neigung zu äuſſerem Wohlſeyn in vielen Fällen in Streit mit Erfüllung unſerer Pflichten; ſie kann uns oft zu etwas Unmoraliſchem verleiten. Daher fordert die chriſtliche Lehre, daß Neigung zu äuſſerem Wohlſeyn ſtreng beherrſcht werde, und auf keinen Fall überwiegend ſey, daß Neigung auch zu an ſich nicht unerlaubten äußern Vortheilen und Vergnügungen ſtets von uns beherrſcht und beſchränkt werde. Folgt aber daraus, daß Rückſicht auf äuſſeres Wohlſeyn überall keinen Einfluß auf das Handeln haben ſoll?

In einem folgenden Abſchnitt (in der Lehre von den Pflichten gegen uns ſelbſt) wird gezeigt werden, daß es eine erlaubte, ja pflichtmäßige Sorge für unſer äußeres Wohlſeyn und für die Mittel dazu gebe. Iſt aber dieß; ſo folgt nothwendig, daß allerdings auch Rückſicht auf äußeres Wohlſeyn Einfluß auf unſer Handeln haben dürfe und ſolle. Inwiefern das Wünſchen und der Genuß äuſſerer Güter erlaubt iſt, inſofern muß es auch erlaubt ſeyn, bey dem Handeln auf äuſſere Güter Rückſicht zu nehmen; und inſofern es Pflicht iſt, dafür zu ſorgen, ſoll auch Rückſicht darauf Einfluß auf unſer Handeln haben. Nur iſt die Pflicht, für äußeres Wohlſeyn zu ſorgen, allen übrigen untergeordnet und dadurch beſchränkt. Sie darf nicht nur mit andern nicht in Streit kommen, ſondern äuſſere Güter müſſen auch nur als Mittel angeſehen und behandelt werden zu Erreichung edlerer Güter. Wenn in der chriſtlichen Lehre, was ein ſeltener Fall iſt, Beweggründe zum Handlen von unſerem äußeren Zuſtand hergenommen werden; ſo laſſen ſie ſich auf das ſo eben bemerkte zurückführen. (So laſſen ſie ſich vollkommen mit jenen Stellen in Uebereinſtimmung bringen, in welchen Jeſus fordert, daß Neigung zum ſinnlichen Guten nicht überwiegend ſeyn ſoll, daß wir vielmehr in vielen Fällen ihr nicht folgen, und ſogar an ſich unſchuldige Begierden in manchen Fällen nicht befriedigen dürfen. Aus dem leztern folgt auch, wir ſollen in keinem Fall ſinnliche Begierden abſichtlich erregen und unterhalten, um den ſinnlichen Trieb zum Wohlſeyn mitwirken zu laſſen zum Handeln. Denn thun wir dieß, ſo tragen wir immer bey, daß die Neigung dazu unterhalten und verſtärkt werde.)

Die chriſtliche Lehre enthält ferner auch gewiße Zuſagen, die ſich auf unſern äußern Zuſtand in dieſem Leben beziehen; nämlich die Zuſage, daß Gott für ſeine Verehrer auch in dieſer Rückſicht väterlich ſorge, daß auch ihre irrdiſche Bedürfniſſe Gegenſtand ſeiner Aufmerkſamkeit und Fürſorge ſeyen, und daß er auch das Unangenehmſte zu ihrem wahren Beſten lenke. vgl. Matth. 6, 26. ff. 10, 29. ff. 1 Petr. 5, 7. Ebr. 13, 5. ff. Röm. 8, 28. Der Glaube an dieſe Verheiſſungen ſoll die Wirkung haben, wahre Chriſten zu bewahren vor ängſtlichen Sorgen, vor Unzufriedenheit über ihre äußere Lage, vor Niedergeſchlagenheit und Muthloſigkeit bey äuſſeren Leiden und Gefahren, alſo vor ſolchen Gemüthsſtimmungen, die an ſich ſchon fehlerhaft, aber zugleich auch für pflichtmäßige Thätigkeit mehr oder weniger hinderlich ſind. Augenſcheinlich beziehen ſich auf dieſen Zweck die Verſicherungen Matth. 6, 25. ff. Ebr. 13, 5. f., beſonders auch die für Jeſu erſte Schüler zunächſt beſtimmte Verſicherung Marc. 10, 30. (Matth. 19, 29.). Keineswegs aber kann der Sinn dieſer Stelle der ſeyn, den ein gewiſſer Schriftſteller darin fand, man ſoll gewiſſer äuſſerer (zeitlicher) Vortheile halber ein ſtandhafter Bekenner des Evangelii ſeyn. Dieß würde mit andern Stellen im Widerſpruch ſtehen; und was nöthigt uns denn, dieſen Sinn hineinzulegen? Jeſus wollte dadurch bey ſeinen Schülern gewiſſen, für ihre pflichtmäßige Thätigkeit nachtheiligen Gemüthsſtimmungen begegnen; nicht einen eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens angeben.

In dem bisher entwickelten Begriff der chriſtlichen

Tugend iſt auch das Eigenthümliche derſelben enthalten; es iſt enthalten in dem Merkmahl: Der Glaube an Jeſum liegt dabey zum Grund. In dieſem Merkmahl liegen folgende Beſtimmungen. Die chriſtliche Tugend dehnt ſich aus auf alle (für Chriſten überhaupt gültige, oder [in dem oben beſtimmten Sinn] allgemeingültige) folglich auch die eigenthümlichen Gebote, die Jeſu Lehre enthält, oder die daraus richtig gefolgert werden können. Bey der chriſtlichen Tugend werden auch die eigenthümlichen chriſtlichen Beſſerungsmittel, und diejenigen Beſſerungsmittel, die auch die Vernunftmoral empfiehlt, auf eine ſolche Art gebraucht, auf welche auch das Eigenthümliche der chriſtlichen Lehre Einfluß hat. Endlich wirken dabey zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz auch die eigenthümlichen Verpflichtungsgründe und Aufmunterungsgründe mit, die in den eigenthümlichen Belehrungen des Chriſtenthums und in der Geſchichte Jeſu liegen. Eine nothwendige Folge davon iſt, daß ſich die chriſtliche Tugend durch einen höhern Grad von Willigkeit und Muth bey Befolgung der göttlichen Gebote unterſcheidet. Alle bisherige Bemerkungen bezogen ſich auf die Beſchaffenheit der chriſtlichen Tugend.

Noch etwas über ihre Grade und ihren Werth.

Sie hat mancherley Grade. Sie iſt um ſo vollkommener, je größer die Lauterkeit, Willigkeit und Standhaftigkeit iſt. Eben darum ſtehen auch ihre Grade im Verhältniß mit der größern oder geringern Vollkommenheit der Erkenntniß. — Daß es überhaupt Grade der chriſtlichen Tugend gebe, läßt ſich auch aus dem neuen Teſtament erweiſen. Denn

1) wird von vollkommeneren und unvollkommeneren Chriſten geſprochen; 1 Cor. 3, 1. ff. (vgl. 2, 6.) Gal. 6, 1. (wo πνευματικος ein ſolcher iſt, der Fortſchritte in der chriſtlichen Erkenntniß und Tugend gemacht hat, darin vollkommener, als andere, iſt.)

2) Dieß wird beſtätigt durch die Stellen, in welchen vorausgeſezt oder gefordert wird, die Chriſten ſollen zunehmen in der chriſtlichen Vollkommenheit; Col. 1, 9. ff. Phil. 1, 9. f. 1 Theſſ. 4, 1. Eph. 4, 15. Wornach beſtimmen ſich nun die verſchiedenen Grade der chriſtlichen Tugend? Ihre Vollkommenheit iſt um ſo größer, je größer die Lauterkeit iſt. Dieſe iſt um ſo größer, je vollkommener die Abſichten unſers Handelns mit Gottes Willen übereinſtimmen, je weniger an ſich fehlerhafte Gefühle und Begierden Antheil an unſerem Handeln haben, und je mehr nichtfehlerhafte ſinnliche Triebfedern bey ihrer Wirkſamkeit untergeordnet werden den religiösmoraliſchen Triebfedern.

Die Willigkeit iſt um ſo größer, je mehrere oder größere Hinderniſſe man bey dem Gehorſam gegen das göttliche Geſetz zu überwinden, je mehr man dabey aufzuopfern entſchloſſen iſt, und je weniger man, auch bey einem ſtarken Widerſtreben ſinnlicher Begierden zögert, einen ſolchen Entſchluß zu faſſen. Ein großes Beyſpiel davon findet man in Jeſu Geſchichte, Matth. 26, 39. 42.: Man vergleiche auch eine Aeußerung Pauli Apg. 20, 23. 24. und Phil. 2, 17.

Die (vgl. 1 Cor. 15, 58. Eph. 6, 10. f. ꝛc.) Standhaftigkeit iſt um ſo größer, je anhaltender auch bey großen Schwierigkeiten, mit denen man zu kämpfen hat, das Wollen und Vollbringen des Guten iſt,

je beharrlicher auch die größten Hinderniſſe wirklich überwunden werden, je entſchloſſener man auch die lockendſten Vortheile verſchmäht, auch die abſchreckendſten Nachtheile nicht achtet, auch den furchtbarſten Gefahren entgegengeht. Eben daraus folgt auch, daß die Grade der chriſtlichen Tugend in einem gewißen Verhältniß ſtehen mit der größern und geringern Erkenntniß theils von dem, was das göttliche Geſetz fordert, theils von dem, was zur Erfüllung deſſelben verpflichtet und auffordert, was Antrieb dazu iſt.

Die größere Vollkommenheit der chriſtlichen Erkenntniß ſteht mit den ſo eben genannten Erforderniſſen einer größeren Vollkommenheit der chriſtlichen Tugend in gewißer Hinſicht in dem Verhältniß, in welchem die Wirkung zur Urſache ſteht, in anderer Hinſicht in dem Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Nämlich

1) bey größerer Lauterkeit und Willigkeit, wird man gewiß auch um ſo ernſtlicher ſtreben nach einer möglichſt richtigen, gewißen, und vollſtändigen Erkenntniß deſſen, was das göttliche Geſetz fordert, und nach einer möglichſt wirkſamen Erkenntniß deſſen, was uns zur Vollbringung des Guten ſtärken, oder behülflich ſeyn kann und ſoll, die Hinderniſſe, die uns dabey in den Weg kommen, wegzuräumen. Aber auch das iſt eben ſo wahr: Je gewißer und wirkſamer die Erkenntniß iſt, deſto größer wird auch die Willigkeit und Feſtigkeit ſeyn. Eine gewißere Erkenntniß von dem, was Pflicht iſt, eine wirkſamere Erkenntniß von dem, was Antrieb zur Befolgung der göttlichen Gebote iſt, ſtärkt die Willigkeit und unterſtützt die Fe-

ſtigkeit. — Da die chriſtliche Tugend Grade hat; ſo folgt von ſelbſt, daß Verſchiedenheit in Abſicht auf den Grad derſelben, nicht blos bey verſchiedenen Menſchen, ſondern auch bey demſelben Menſchen in verſchiedenen Zeitpunkten ſtatt findet, daß ſie bey jedem zunehmen und abnehmen kann. Den höchſten Grad erreicht ſie im jetzigen Zuſtand nicht, hat aber doch auch hier einen hohen Werth. Die chriſtliche Tugend hat ſchon im jetzigen Zuſtand einen ſehr hohen Werth, aber ſie iſt auch Bedingung des erſt künftig erreichbaren höchſten Guts, das Chriſten zu hoffen haben. Sie hat, ihrer jetzigen Unvollkommenheit unerachtet, gleichwohl ſchon hier einen ſehr hohen Werth. Sie hat einen ſolchen ſchon an ſich betrachtet. Denn ſie iſt fortſchreitende Annäherung zur vollkommenen Uebereinſtimmung mit dem Willen des Heiligſten, zur Aehnlichkeit mit Gott und Chriſto. Daß aber dieß an ſich einen hohen Werth habe, lehrt die Natur der Sache, und ſezt das neue Teſtament in einigen Stellen voraus; z. B. Röm. 6, 22. Und wenn Jeſus; Matth. 5, 45. das als Beweggrund zur allgemeinen Liebe anführt, daß man dann erſt ähnlich werde dem himmliſchen Vater; ſo ſezt er offenbar das voraus, daß Verähnlichung mit Gott ein abſolutes Gut ſey. Die chriſtliche Tugend hat aber auch

2) in Rückſicht auf Wohlſeyn einen nicht geringen Werth, ſchon im jetzigen Leben; ſie hat theils einen negativen, theils einen poſitiven, nicht unwichtigen, Einfluß auf Wohlſeyn:

a) einen negativen. — Sie befreyt von den unangenehmen Gefühlen, die mit einer herrſchenden laſter-

haften Geſinnung zuſammenhängen. Natürliche Folgen von dieſer ſind peinvolle Gewiſſensunruhe, ängſtliche Furcht vor Gott, dem Tode und der Zukunft. — Die chriſtliche Tugend vermindert zugleich das Leiden des Tugendhaften. Sie trägt dazu inſofern bey, inſofern ſie zur Folge ein gutes Gewiſſen hat, und inſofern ſie Vertrauen auf Gott und eine mit demſelben zuſammenhängende Hoffnung einer ſeligen Zukunft in ſich ſchließt.

b) Sie trägt aber poſitiv zum Wohlſeyn im gegenwärtigen Leben bey. Sie iſt Bedingung und Quelle der Beruhigung des Herzens, eines Friedens, der weit mehr werth iſt als alles äußere Glück, des Friedens, von dem Jeſus ſagt, er wolle ihn ſeinen Schülern geben, Joh. 14, 27. oder von dem Phil. 4, 7. ſpricht; ſie iſt Bedingung und Quelle der edelſten geiſtigen Freuden, namentlich desjenigen Vergnügens, welches entſpringt aus dem Bewußtſeyn einer freundſchaftlichen Verbindung mit Gott und Chriſto. Und ſie trägt auch nicht wenig bey, ſchuldloſe Vergnügungen, die vermittelſt äußerer Eindrücke entſtehen, zu veredeln und zu erhöhen; ſo wie im Gegentheil Vergnügungen des Laſterhaften oft durch Gewiſſensvorwürfe und ängſtliche Furcht verbittert werden. Indeſſen iſt freylich im gegenwärtigen Leben das innere (geiſtige) Wohlſeyn des Tugendhaften immer nur unvollkommen, wie das äußere. Denn auch der Tugendhafte iſt in jedem Fall vielen äußeren Leiden unterworfen, die durch die Tugend nicht abgewandt werden können; über dieß hat die Tugend in vielen Fällen ſelbſt äußere Leiden zur Folge. Schon deßwegen aber iſt auch das

innere Wohlſeyn des Chriſtlichtugendhaften in dieſem Leben nur erſt Anfang von geiſtigem Wohlſeyn. Denn auch ſein inneres Wohlſeyn wird oft durch drükende äuſſere Leiden geſchwächt. Dazu kommen manche innere Leiden, namentlich die mehr oder weniger ſchmerzhafte Erinnerung an viele und vielfache Pflichtverſäumniſſe und Pflichtverletzungen im vorigen Leben, und das mehr oder weniger ſchmerzhafte Gefühl von der Unvollkommenheit ſeiner wirklichen Tugend, von den ſich noch bey ihm findenden moraliſchen Mängeln und Fehlern. Um ſo erfreulicher iſt für den chriſtlich Tugendhaften die Hoffnung, im künftigen Leben das höchſte Gut wirklich zu erreichen, das hier nicht erreichbar iſt. Die chriſtliche Tugend iſt der Weg, der dazu führt.

(Die philoſophiſche Beſtimmungen des Begriffs des höchſten Guts ſetze ich voraus. Die chriſtliche wird in der Dogmatik vorgetragen.) Das höchſte Gut iſt der Zuſtand, in welchem der höchſte Zweck der Chriſten erreicht wird; das ewig daurende vollkommene und ſelige Leben in dem himmliſchen Reich Gottes und Chriſti. Die chriſtliche Lehre bezeichnet das höchſte Gut der Chriſten durch einzelne inhaltsreiche Ausdrücke, durch Theilnehmung am Reich Gottes, an der Herrlichkeit (Joh. 17, 24. 2 Tim. 2, 11. Röm. 8, 17. Offenb. 3, 21. ꝛc.) Chriſti, Aehnlichkeit mit Chriſto (Röm. 8, 29. 1 Joh. 3, 2.) ꝛc. Sie erwähnt auch einzelner Beſtandtheile des höchſten Guts.

In den Beſtimmungen, die dieſe Lehre angibt, liegt der Begriff von der möglichſt größten, für Weſen von unſerer Art erreichbaren, beſonders morali-

ſchen, Vollkommenheit und einer damit verbundenen unausſprechlichgroßen und ewig daurenden Seligkeit. Einen vollſtändigen Begriff vom höchſten Gut konnten wir auf jeden Fall ſelbſt von der Offenbarung nicht erwarten. Der Zuſtand, in welchem der Beſitz des höchſten Guts beſteht, wird wohl nicht nur dem Grad nach, ſondern auch in manchen Hinſichten der Art nach von dem jetzigen Zuſtand wahrer Chriſten verſchieden ſeyn, und vieles enthalten, was auſſerhalb der Grenzen unſers gegenwärtigen Vorſtellungskreiſes liegt, und wovon uns auch die Offenbarung keinen Begriff geben konnte. Durch die Armuth unſerer jezigen Begriffe und Sprache kann das bey weitem nicht erſchöpft werden, was in den vielumfaſſenden Ausdrücken: Theilnahme an der Herrlichkeit Chriſti, Erben Gottes und Miterben Chriſti ſeyn, Gott ſchauen, u. ſ. w., enthalten iſt. Indeß iſt für unſern jetzigen praktiſchen Gebrauch der Begriff hinreichend, den wir uns durch Hülfe der chriſtlichen Lehre von dem höchſten Gut machen können. Die chriſtliche Tugend iſt nun der Weg, auf welchem Chriſten zu dem höchſten Gut gelangen. Dieß lehrt uns die heilige Schrift; und dieß läßt ſich auch aus der Beſchaffenheit des künftigen vollkommenen und ſeligen Lebens ſchließen, ſo weit wir dieſes aus der Offenbarung kennen. Zum höchſten Gut gehört vollkommene Tugend, ſo weit ſich der Begriff davon auf moraliſche Vollkommenheit bezieht. Sie beſteht in einer durchgängigen Uebereinſtimmung mit Gottes Willen, in Abſicht auf alle Gefühle, Willensbeſtimmungen und Handlungen, bey welcher man alle ſeine Begierden vollkommen beherrſcht,

und welche auch vollkommene Willigkeit, zur Befolgung des göttlichen Willens in allen Fällen ohne Ausnahme in ſich ſchließt. Nun iſt es aber unmöglich, daß irgend ein Menſch dieſem Ziel ſich nähere, der nicht aufrichtig, ernſtlich und anhaltend ſtrebt nach der Heiligkeit. Ebenſo unmöglich iſt es, ohne chriſtliche Tugend der Seligkeit, die das Evangelium wahren Chriſten zuſichert, — der Seligkeit der Bürger des himmliſchen Reichs Gottes und Chriſti empfänglich zu ſeyn. Denn es iſt eine ſolche Seligkeit, deren Quelle eine vollkommene Befriedigung des Triebs nach Heiligkeit, eine nähere Vereinigung mit Gott, Chriſto, und mit Gott und Chriſtum liebenden Geiſtern, eine vollkommenere Wirkſamkeit für die Zwecke Gottes und Chriſti, für das Beſte des göttlichen Reichs, iſt. Aber einer ſolchen Seligkeit zu genieſſen, iſt man nur bey der chriſtlichen Tugend fähig. Die chriſtliche Tugend iſt alſo Bedingung der Erreichung des höchſten Guts. — Bey allen, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, im gegenwärtigen Leben das Chriſtenthum hinlänglich kennen zu lernen, alſo zur chriſtlichen Tugend zu gelangen, muß chriſtliche Tugend im gegenwärtigen Leben, dem Anfang nach wenigſtens, vorhanden ſeyn, wenn ſie jenes erhabene Ziel erreichen wollen. Was aber ſolche Menſchen betrifft, die, ohne eigene Schuld, in dieſem Leben nicht zu einer hinlänglichen Kenntniß des Chriſtenthums, und daher auch nicht zur chriſtlichen Tugend kommen können, aber gewiſſenhaft ſind; ſo darf man hoffen, Gott werde ſie nach dem Tod in eine ſolche Lage ſetzen, in welcher es für ſie möglich iſt, zu dieſer Tugend zu gelangen.

Cap. 2.

Von den pflichtmäßigen Geſinnungen eines Chriſten und den damit zuſammenhängenden Handlungsarten.

Ehe wir dieſe einzeln unterſuchen, einige vorläufige Fragen:

Die erſte Frage betrifft den Begriff von pflichtmäßigen Geſinnungen und Handlungsarten. Die zweyte, die Colliſion der Pflichten untereinander, die dritte, die Eintheilung der Pflichten. Die Tugend, von welcher das erſte Cap. handelt, iſt ihrer Form nach nur Eine, inſofern von dem Entſchluß oder ernſtlichen Willen die Rede iſt, das göttliche Geſetz zur höchſten Regel und zum oberſten Beſtimmungsgrund des Handelns zu machen. Aber in anderer Hinſicht gibt es mehrere Tugenden, wenn und ſofern man nämlich die Tugend in Beziehung auf verſchiedene Gegenſtände betrachtet, ſie ſich in Anwendung auf verſchiedene beſondere Gebote des göttlichen Geſetzes denkt. Die chriſtliche Tugend und die Tugend überhaupt begreift in dieſer Beziehung mehrere verſchiedene, aber in Hinſicht auf ihr Princip verbundene, pflichtmäßige Geſinnungen in ſich.

A) In Beziehung auf den Begriff von einer pflichtmäßigen Geſinnung aber iſt folgendes zu bemerken: der Begriff von Geſinnung überhaupt bezieht ſich einestheils auf Gefühle, anderntheils auf Akte des Willens, auf ein inneres Beſtreben. Inſofern Geſinnung ſich aufs Gefühlsvermögen bezieht, iſt ſie eine Fertigkeit, mit der Vorſtellung von einem gewißen

Gegenſtand eine gewiße Art oder gewiße Arten von Gefühlen zu verbinden. Inſofern ſie ſich auf den Willen bezieht, ſchließt ſie in ſich ein fortdaurendes würkſames Beſtreben, unſere innere und äußere Handlungen mit jenen Gefühlen in Ueberſtimmung zu bringen, die man mit der Vorſtellung von einem Gegenſtand verbindet. Z. B. die Geſinnung von Abneigung oder Zuneigung gegen einen Menſchen ſchließt nicht blos vorübergehende Gefühle dieſer Art, ſondern eine Fertigkeit in ſich, dieſes Gefühl zu verbinden mit der Vorſtellung von dieſem einzelnen Menſchen. Aber ſie iſt zugleich auch ein habituelles Streben, auf eine ſolche Art zu handeln, (innerlich und äuſſerlich,) die jenem Gefühl angemeſſen iſt. Daraus ergibt ſich von ſelbſt, was zu einer pflichtmäßigen Geſinnung im Allgemeinen gehöre. Es gehört dazu

1) eine Fertigkeit, mit der Vorſtellung von einem Gegenſtand die Gefühle zu verbinden, die damit verbunden werden ſollen;

2) ein anhaltendes würkſames Streben, mit ſolchen Gefühlen das innere und äußere Handeln in möglichſte Uebereinſtimmung zu bringen. Z. B. die Geſinnung von pflichtmäßiger Achtung gegen einen andern ſchließt unſtreitig in ſich, nicht blos einzelne, in ſeltenen Fällen ſich regende Gefühle von Achtung, ſondern auch eine Fertigkeit, mit dem Gedanken an ihn ein Gefühl von Achtung zu verbinden; aber auch zugleich eine wirkſame Bereitwilligkeit, ſich dieſem Gefühl gemäß gegen ihn zu betragen (in innern und äußern Handlungen).

Eine Geſinnung kann auch inſofern pflichtmäßig

und Gegenſtand eines Gebots ſeyn, inſofern ſie ſich aufs Gefühlsvermögen bezieht. Allerdings erwachen manche Gefühle in uns ganz unwillkührlich; auch unſer Gefühlsvermögen iſt gewißen Naturgeſetzen unterworfen. Aber auf der andern Seite hängen auch unſere Gefühle und Fertigkeiten in Hinſicht auf dieſe von mehr als einer Seite von unſerer Freyheit ab; die Bildung unſeres Gefühlsvermögens oder Vorbildung deſſelben iſt zum Theil Werk der Freyheit, wie die intellektuelle Bildung. Es ſteht in unſerer Gewalt, unſere Urtheile über die Gegenſtände zu berichtigen, und dadurch die Gefühle gehörig zu richten, ſie zu ſchwächen oder zu ſtärken, eine Fertigkeit in der Verbindung gewißer Gefühle mit gewißen Vorſtellungen hervorzubringen, zu ſtärken, oder zu ſchwächen. Iſt aber dieß, ſo kann eine Geſinnung allerdings auch inſofern Gegenſtand eines Gebots ſeyn, inſofern ſie ſich auf Gefühle bezieht. Der Sinn eines ſolchen Gebots kann aber freylich nicht der ſeyn: Wir ſollen in einem Augenblick die Fertigkeit bewürken, gewiße Gefühle mit der Vorſtellung von einem gewißen Gegenſtand zu verbinden, ſondern: wir ſollen auf der einen Seite alles thun, was in unſerer Gewalt ſteht, um unſerem Gefühlsvermögen eine Richtung zu geben, die ſeiner Beſtimmung angemeſſen iſt, auf der andern Seite allem dem möglichſt entgegenwirken, was dieſer Bildung unſeres Gefühlvermögens irgend im Weg ſteht. Es hat wohl auch noch kein moraliſchguter Menſch daran gezweifelt, daß Geſinnung der Werthſchätzung und des Wohlwollens gegen andere Menſchen, daß vorzügliche Achtung und Liebe gegen ſehr achtungs- und liebenswürdige Menſchen eine pflichtmäßige Ge-

ſinnung ſey. Eine pflichtmäßige Geſinnung ſteht in ſehr enger Verbindung mit innerem und äußerem pflichtmäßigem Handeln. Innere Handlungen ſind ſolche durch unſern Freyheitsgebrauch hervorgebrachte Veränderungen, die in uns vorgehen, ohne Gegenſtand einer äußern Wahrnehmung zu ſeyn: Aeußere Handlungen ſind äuſſerlich wahrnehmbare Veränderungen, deren Grund in unſerer Freyheit liegt. Durch beyde Arten von Handlungen, (auch durch innere,) äußert ſich eine herrſchende Geſinnung überhaupt, folglich auch eine pflichtmäßige Geſinnung. Denn jede äußere Handlung ſezt eine innere voraus. Geſezt auch, das Aufeinanderfolgen der innern und äußern wäre ſo ſchnell, daß der Handelnde es nicht mit klarem Bewußtſeyn bemerken könnte. Aber auch durch ſolche innere Handlungen, die im Inneren verſchloſſen bleiben, äußert ſich die Geſinnung, alſo auch eine pflichtmäßige.

Die Handlungen, die Wirkungen einer pflichtmäßigen Geſinnung ſind, haben das Eigene, daß ſie, eine richtige Beurtheilung des Verhältniſſes der Handlungen zum moraliſchen Geſez vorausgeſezt, pflichtmäßig, und zugleich moraliſchgut ſind. Pflichtmäßigkeit oder Geſezmäßigkeit einer Handlung bezieht ſich auf die Materie der Handlung, auf das, was gethan wird. Iſt dieſes mit dem moraliſchen Geſez übereinſtimmend, ſo heißt die Handlung eine geſezmäßige oder pflichtmäßige, z. B. eine Handlung der Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit ꝛc. Aber die Handlungen des Tugendhaften ſollen zugleich moraliſchgute ſeyn; und ſie ſind es, wenn und inſofern die

pflichtmäßige Handlung aus der Quelle einer pflichtmäßigen Geſinnung hervorgeht. In dieſem Fall ſind auch die Beſtimmungsgründe des Willens ſo beſchaffen wie ſie es ſeyn ſollen. Im entgegengeſezten Fall iſt die Handlung moraliſchbös oder indifferent. Wenn nämlich die Quelle einer pflichtmäßigen Handlung, eine moraliſchböſe, die Abſicht moraliſchverwerflich iſt, ſo iſt die Handlung moraliſchböſe. Wenn ein Richter einen Schuldigen verurtheilt, ſo iſt dieß dem Aeußern (oder Materiellen) nach eine Handlung der Gerechtigkeit; aber als Handlung des Richters iſt ſie moraliſchbös, wenn er den Schuldigen nicht verurtheilte, um ſeine Pflicht zu erfüllen, ſondern aus Haß und Rachbegierde es that. Eine Handlung der Wohlthätigkeit gegen eine dürftige Perſon iſt der Materie nach geſezmäßig, aber nichts weniger als moraliſchgut, ſondern moraliſchſchlimm, wenn ſie aus einer moraliſchſchlimmen Abſicht oder Neigung hervorgeht. Und dieß kann oft der Fall ſeyn.

Wenn z. B. ein Wollüſtling gegen eine dürftige Perſon des andern Geſchlechts wohlthätig iſt, um ſie zu verführen, ſo iſt dieſe Handlung moraliſch in hohem Grad verwerflich. Oder wenn man wohlthätig in der Abſicht iſt, wie manche Phariſäer Matth. 6, 1. ff., aus eitler Ehrbegierde; ſo iſt dieſe Wohlthätigkeit ihrer Quelle nach nichts weniger als moraliſchgute Handlungsart. Eben darauf bezieht ſich auch, was Paulus 1 Cor. 13, 3. ſagt. Eine pflichtmäßige Handlung kann zugleich moraliſch b ö s ſeyn, und iſt es, wenn ſie aus einer böſen Quelle herfließt. Aber ſie kann auch eine moraliſch i n d i f f e r e n t e Handlung ſeyn;

wenigſtens berechtigt nichts, dieß überhaupt zu läugnen. Wenn z. B. bloße natürliche Gutmüthigkeit, aber durchaus keine Rückſicht auf Pflicht, Beſtimmungsgrund einer wohlthätigen Handlung iſt, ſo iſt ſie nicht moraliſchſchlimm, aber auch nicht gut, alſo indifferent. Die Quelle muß eine moraliſchgute Geſinnung (oder Gemüthsſtimmung) ſeyn, wenn die Handlung gut ſeyn ſoll.

B) Colliſion der Pflichten.

1) Worin beſteht dieſe überhaupt?

2) Welche Regeln hat man dabey zu befolgen, in Abſicht auf die ſubjektive Moralität? Nach welchen iſt objektiv zu entſcheiden, was man in Colliſionsfällen thun ſolle?

a) Worin beſteht Colliſion der Pflichten? Giebt es eine ſolche, oder iſt ſie nur ſcheinbar? Beym erſten Anblick möchte man geneigt ſeyn anzunehmen, es gebe überall keine Colliſion der Pflichten. Es iſt doch nicht wohl denkbar, daß das moraliſche Geſetz mir gebiete, irgend etwas zugleich zu thun, und nicht zu thun; es iſt aus demſelben Grund nicht wohl denkbar, daß es zugleich die Handlung A und B fordere, wenn die leztere die erſte ausſchließt, und ihre Verrichtung unmöglich macht. So ſtünde ja das Geſetz in wirklichem Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wäre kein göttliches, vernünftiges, an ſich ſelbſt achtungswerthes Geſetz. Eine Colliſion der Pflichten ſcheint alſo nur eine erdichtete, oder ſcheinbare, zu ſeyn. Erdichtet iſt ſie in manchen Fällen wirklich. Neigungen, die einer Pflicht entgegen ſind, verleiten oft die Menſchen, ſich zu überreden, daß die Pflicht, die ihnen wider-

ſtreitet, mit einer andern in ſolchem Widerſtreit ſtehe, daß ſie lezterer nachſtehen müße. Der Geizige z. B. ſucht oft ſich zu überreden, daß die Pflicht der Erhaltung ſeiner ſelbſt und ſeiner Familie Wohlthätigkeit nicht erlaube. Aber es läßt ſich auch eine ſcheinbare Colliſion denken. Scheinbar iſt ſie in allen den Fällen, in denen ohne Rückſicht auf das Intereſſe irgend einer Neigung bey ruhiger Ueberlegung Pflichten in einem ſolchen Streit mit einander zu ſeyn ſcheinen, daß die Erfüllung der einen, ohne Nichterfüllung, oder ohne Verletzung der andern, unmöglich zu ſeyn ſcheint. Indeſſen kann man dieſe ſcheinbare Colliſion in vielen Fällen auch eine wirkliche nennen, oder einen wahren Streit der Vorſchriften, wenn man nämlich die Vorſchriften, oder die eine von den Vorſchriften, von welchen die Frage iſt, ſich nur in gewißer Unbeſtimmtheit, wie gewöhnlich, denkt. Es kann eine wirkliche Colliſion ſtatt finden, wenn die Vorſchrift nicht ſo gedacht und ausgedrückt wurde, daß in der Formel des Gebots zugleich alle Einſchränkungen enthalten ſind. Und dieß iſt öfters der Fall. Die Vorſchrift z. B.: Sorge für die Erhaltung des Lebens, iſt unbeſtimmt; ſie enthält nicht die einſchränkenden Beſtimmungen, aus denen ſich zugleich ergiebt, in welchen Fällen dieſe Pflicht aufhöre, Pflicht zu ſeyn, und einer andern weichen müße. Es fragt ſich alſo, welche Regeln man beym Handeln in Beziehung auf ſolche Colliſionsfälle zu beobachten habe, die Colliſion ſeye ſcheinbar oder wirklich?

b) Zuerſt einige Regeln für die ſubjektive Moralität bey einer Colliſion der Pflichten: dann

einige Regeln der objektiven Entſcheidung, um zu beurtheilen, was an ſich Pflicht ſey, in Colliſions-Fällen. Dieſe Regeln geben Anlaß zu einigen Bemerkungen über die Unvollſtändigkeit der Moral überhaupt in Beziehung auf die Frage von der Colliſion der Pflichten.

α) Für die ſubjektive Moralität gelten vorzüglich folgende Regeln:

1) Unterſuche vor allem andern in jedem einzelnen Fall, ob nicht die Pflichten, die im Streit zu ſeyn ſcheinen, auf irgend eine Art vereinbar und erfüllbar ſeyen. Es kann in manchen Fällen ſcheinen, als ob zwey Pflichten collidirten, und doch findet ſich bey näherer Betrachtung, daß ſie beyde erfüllt werden können. Dieß iſt z. B. der Fall, wenn die Erfüllung einer Pflicht nicht an eine gewiße Zeit gebunden iſt, alſo verſchoben werden kann. Man ſoll eine Berufsarbeit erfüllen, und eine Noth lindern helfen, bey der man nur jezt helfen kann. Muß die Berufsarbeit nicht gerade nothwendig in dieſem Zeitpunkt erfüllt werden, kann ſie verſchoben werden, ſo iſt der Streit gehoben. Zuweilen kann man ihn auch dadurch vollkommen heben, daß man irgend einem andern ohne Nachtheil für ſeine Pflicht und ſeine Rechte ein Geſchäft überträgt, das er ſo gut als wir erfüllen kann.

2) Beſtrebe dich, den Colliſionen der Pflichten möglichſt auszuweichen; weiche ihnen aus, wenn es phyſiſch und moraliſch möglich iſt.

3) Bemühe dich, dein moraliſches Gefühl zu ſchärfen, um dir eine Fertigkeit in einer richtigen moraliſchen Beurtheilung auch ſchwieriger Fälle zu ver-

ſchaffen. Man ſieht leicht, daß die Befolgung dieſer Regel auch ein richtiges Verhalten in Colliſionsfällen in hohem Grad erleichtert.

Zu ihrer Befolgung aber wird theils eigenes Nachdenken, theils die Benutzung fremder Einſichten erfordert. Wer noch ſehr ungeübt iſt in moraliſcher Beurtheilung, leſe ſolche Schriften, wo mehrere Gewiſſensfälle einſichtsvoll beurtheilt ſind. Unter dieſen zeichnen ſich vorzüglich auch diejenigen Schriften von Spener aus, die ſich auf Beurtheilung von Gewiſſensfällen beziehen, ſeine theologiſche Bedenken und consilia theologica. Denn Spener war einestheils in den Geiſt der chriſtlichen Sittenlehre eingedrungen, und hatte anderntheils eine ſehr reife und vielfach geübte moraliſche Beurtheilungskraft. Eben dieſe Art von Schriften kann man auch zu dem Zweck gebrauchen, ſich im eigenen Nachdenken zu üben. Man darf nur die Aufgabe in ſolchen Schriften ſich ſelbſt zur Löſung vorlegen, und das Reſultat ſeines eigenen Nachdenkens darüber mit dem in jener Schrift vorkommenden vergleichen. Sehr vielfache Veranlaſſung zu eigenem Nachdenken über moraliſche Fragen können wir aber auch in der Geſchichte unſers eigenen äuſſern Lebens finden, — bey der Aufmerkſamkeit auf Fälle, die in unſerer oder der Erfahrung anderer vorkommen. Jemehr durch ſolche Uebungen das moraliſche Urtheilsvermögen gebildet, und das moraliſche Gefühl geſchärft wird, deſto weniger werden wir, auch ohne gelehrte Kenntniß von Regeln, Schwierigkeiten bey Beurtheilung von Colliſionsfällen in unſerer eigenen Erfahrung finden, wo wir ſelbſt zu handeln haben.

4) die Regel zu beobachten: Ueberlege in jedem einzelnen Fall die Gründe für, und die Gegengründe bedachtſam und unpartheyiſch; benutze in zweifelhaften Fällen auch die Einſichten anderer; bitte Gott um ſeine Leitung; und ziehe die Pflicht vor, die ſich dir nach der möglichſt ſorgfältigen Ueberlegung durch überwiegende Gründe als die vorzüglichſte darſtellt. Indeſſen kann, obgleich ſehr ſelten, der Fall eintreten, daß man auch nach einer ſorgfältigen Ueberlegung am Ende doch nicht zum klaren Bewußtſeyn von Uebergewicht der Gründe kommt; in einem ſolchen Fall gilt die Regel: folge deinem moraliſchen Gefühl. Und in Rückſicht auf ſehr viele zweifelhafte Fälle iſt wohl auch die Regel in Beziehung auf die Form des Handelns empfehlungswerth: thue gerade das, wovon du ſelbſt am wenigſten Vortheil erwarten kannſt: wobey doch die Beſchränkung zu machen ſeyn möchte: Wenn der Vortheil, den du irgend einem andern durch die Handlung x verſchaffen kannſt, nicht unbedeutend iſt in Vergleichung mit dem Nachtheil, den du dabey zu fürchten haſt. Befolgt man dieſe Regel, ſo iſt man am ſicherſten vor der Gefahr, ſich durch eine eigennützige Triebfeder zu dem beſtimmen zu laſſen, was man nicht thun ſoll. So iſt das Gute der Geſinnung geſichert.

β) Nun müſſen aber auch einige objektive Entſcheidungsregeln angegeben werden, ob es gleich für manche, wenn ſie nur gewiſſenhaft ſind, und eine geübte moraliſche Urtheilskraft beſitzen, in vielen Fällen nicht nothwendig iſt, Kenntniß davon zu haben. Bey einer Colliſion ſind es entweder Pflichten von ver-

ſchiedener Art, die collidiren, oder eine Pflicht von ebenderſelben Art, die man gegen verſchiedene Gegenſtände ausüben ſollte, und nur gegen einen oder einige von dieſen ausüben kann. Jede dieſer Arten iſt beſonders zu betrachten.

1.) Bey Pflichten von verſchiedener Art, von welchen dem Anſchein nach nur Eine erfüllt werden kann, kommt es im Allgemeinen auf folgende Momente an:

Erſtlich iſt zu fragen, ob man nicht einen hinlänglichen Grund finde, die eine Pflicht für objektiv wichtiger, als die andere zu halten. Kann man keinen finden, ſo kommt es auf die größere oder geringere ſubjektive Verbindlichkeit an. Entſcheidet auch dieß nicht, ſo iſt Rückſicht zu nehmen auf den Zweck, der erreicht werden ſoll, auf das Verhältniß der Zwecke und das Verhältniß der Handlungen als Mittel zu den Zwecken.

1. Was den erſten Fall betrifft, ſo iſt es im Allgemeinen richtig: die objektiv wichtigere Pflicht iſt vorzuziehen. Aber welches die wichtigere ſey, dieſe Frage kann hier nicht hinlänglich beantwortet werden. Jedoch können einige allgemeine Regeln gegeben werden. Sofern man zunächſt auf die Offenbarung Rückſicht nimmt, muß darauf geachtet werden, ob nicht die Offenbarung ſelbſt dieſe oder jene Pflicht für wichtiger erkläre als eine andere, ob ſich nicht in der Lehre Jeſu und der Apoſtel Anzeigen oder Winke finden, daß eine Pflicht einer andern im Fall der Colliſion vorgezogen werden ſolle. Solche Belehrungen finden ſich; doch hievon kann am ſchicklichſten bey den Pflichten geſprochen werden, worauf ſie ſich beziehen. Nimmt man blos auf das Rückſicht, was die Vernunftmoral lehren kann, ſo gelten folgende Regeln:

a) Wenn die Pflicht A in der Pflicht B gegründet iſt, ſo muß bey einer Colliſion die erſte der leztern nachgeſezt werden, denn ſie kann nur inſoweit Pflicht ſeyn, als ſie der Pflicht keinen Abbruch thut (oder: mit der Pflicht übereinſtimmt), von der ſie abgeleitet werden muß. Nur iſt dabey zu bemerken, daß hier vom Hauptgrund der Pflicht, nicht blos von irgend einem Grund, die Rede iſt. Von beynahe allen Pflichten laſſen ſich mehrere Verpflichtungsgründe angeben. Aber nur, wenn die eine Pflicht Hauptgrund der andern iſt, ſo geht ſie der leztern vor, welche aufhört Pflicht zu ſeyn in dem Fall, wo es die andere nicht geſtattet. Z. B. ein Hauptgrund für die Pflicht, für das Vermögen zu ſorgen, liegt in der Pflicht, ſein Leben zu erhalten. Kommen beyde in Colliſion, ſo iſt jene nachzuſetzen. Wenn man nur durch Aufopferung etwa des größten Theils ſeines Vermögens ſein Leben retten kann, ſo iſt es Pflicht, es zu thun. Die Pflicht, andern ſoviel möglich Unannehmlichkeiten zu erſparen, gründet ſich auf die Pflicht ihre Glückſeligkeit zu befördern. Man darf daher jene Pflicht nicht erfüllen, wenn man nur durch Nichterfüllung derſelben dazu beytragen kann, das Wohl eines andern im Ganzen, oder ſein geiſtiges Wohl zu befördern.

b) Wenn beyde Vorſchriften ſo beſchaffen ſind, daß keine die andere als ihren Hauptgrund vorausſezt, wenn ſie alſo coordinirt ſind, ſo muß diejenige den Vorzug erhalten, welche völlig beſtimmt iſt, und zugleich überall keine Ausnahme geſtattet, wenn ſie mit einer unbeſtimmten in Colliſion kommt, die in ein-

zelnen Fällen Ausnahmen geſtattet. Z. B. die Pflicht, die Ehrfurcht gegen Gott nicht zu verletzen, iſt nach der chriſtlichen Moral und nach der Vernunftmoral eine beſtimmte Pflicht, die keine Ausnahme zuläßt. Eben dieß gilt auch in Beziehung auf Chriſten von der Pflicht, die Ehrfurcht gegen Chriſtum nicht zu verletzen. Kommt ſie mit einer unbeſtimmten in Colliſion, ſo muß dieſe nachſtehen, d. h. dieſe hört in einem ſolchen Fall auf, Pflicht zu ſeyn; die Vorſchrift, die ſie gebietet, iſt auf dieſen gegebenen Fall gar nicht anwendbar. — Die Pflicht, einen Unſchuldigen nicht zu verläumden, überhaupt ſich keine Ungerechtigkeit zu erlauben, leidet ſchlechterdings keine Ausnahme. Kommt ſie alſo in Colliſion mit einer unbeſtimmten, eine Ausnahme geſtattenden Pflicht, ſo muß die erſtere Pflicht den Vorzug haben. Mit ſolchen Pflichten aber, die keine Ausnahme geſtatten, kann eine Pflicht, die keine Ausnahme geſtattet, in keinem Fall in einen wahren Streit kommen. Allein dieſe beyden Regeln können in manchen Colliſionsfällen nicht entſcheiden. Man muß alſo noch andere beſtimmende Gründe zu Hülfe nehmen. Sind die angeführten Regeln, die ſich auf die Objektivität beziehen, nicht zur Entſcheidung brauchbar, ſo iſt der Entſcheidungsgrund

2. von der ſubjektiven Verbindlichkeit herzunehmen. Dieſe iſt um ſo größer, je deutlicher und gewißer die Erkenntniß von dem iſt, was man thun ſoll, und je nähere und ſtärkere Gründe für das wollende und handelnde Subjekt vorhanden ſind, gerade dieß zu thun.

Zuerſt iſt auf die Erkenntniß Rückſicht zu neh-

men, die ein gewißes Subjekt hat. Iſt es im Fall, von der einen Pflicht eine gewißere oder überzeugtere Kenntniß zu haben, als von der andern, ſo wird es in der Colliſion jene vorziehen müßen. Kann aber dieſer Grund nicht entſcheiden, ſo iſt zu berückſichtigen, für welche von beyden Handlungen gerade bey dieſem Subjekt mehrere oder ſtärkere Gründe vorhanden ſind. Dieß kann in vielen Fällen den Ausſchlag geben. Es ſind mehrere und ſtärkere Gründe bey einem Subjekt für die Handlung A vorhanden, wenn es einen Beruf hat, der es mehr zur Handlung A als B verpflichtet, oder wenn gewiße Verhältniſſe deſſelben gegen ſeine Mitmenſchen, oder auch die ihm zu Gebot ſtehenden Mittel, ſtärker zur Handlung A als B auffordern. Auch die chriſtliche Lehre dringt ſehr ſtark z. B. Röm. 12,4.ff. 1Petr.4,11. 1Theſſ.4,11. (πρασσειν τα ἰδια) darauf, daß jeder ſich vorzüglich das angelegen ſeyn laſſe, was ſein Beruf fordere. Der Vorzug iſt unbedenklich der Handlung zu geben, die im nächſten Zuſammenhang mit unſerm Beruf ſteht. Aber auch dieſe zweyte Regel iſt nicht für alle Fälle entſcheidend: es muß eine dritte hinzugeſezt werden, nämlich dieſe:

3. Man nehme Rückſicht auf den Zweck, der durch die eine oder andere Handlung erreicht werden ſoll, und auf das Verhältniß des Handelns zu dem Zweck ꝛc. In dieſer Rückſicht gelten folgende Regeln: Je gewißer ein guter Zweck durch eine gewiße Handlung erreicht werden kann, deſto wichtiger iſt die Pflicht ſie zu vollziehen. Kann man dieß nicht hinlänglich beurtheilen, ſo muß man auf die Wichtigkeit und die Menge der guten Zwecke, die durch eine Handlung

befördert werden können, und das Verhältniß der Handlung als Mittel zum Zweck Rückſicht nehmen. Je wichtiger der Zweck iſt, je mehrere gute Zwecke man erreichen kann, und je unentbehrlicher eine Handlung als Mittel zu einem Zweck iſt, deſto wichtiger iſt die Pflicht.

2.) Es kann aber auch geſchehen, daß Pflichten von gleicher Art, oder vielmehr Leiſtungen derſelben Art von Pflicht miteinander in Beziehung auf die perſönlichen Gegenſtände in Colliſion kommen; d. h. es kann der Fall eintreten, daß man eine Pflicht in einem gewißen Zeitpunkt gegen mehrere Perſonen erfüllen ſoll, aber nur gegen eine (oder einige) erfüllen kann. Worauf ſoll man in einem ſolchen Fall Rückſicht nehmen, bey der Beurtheilung, was man thun ſoll?

Die Moraliſten ſtimmen nicht durchgängig überein. Nach meiner Anſicht möchten folgende Regeln gelten:

In manchen Fällen entſcheidet das Bedürfniß. Wenn das Bedürfniß des einen (A) dringend iſt, des andern (B) nicht, dem Bedürfniß des einen (A) jezt gleich abzuhelfen iſt, dem des andern (B) nicht, ſo iſt es Pflicht, A dem B vorzuziehen. Eben dieß iſt der Fall, wenn ich allein dem einen helfen kann, dem andern mehrere. Hier darf nicht auf die verſchiedene Würdigkeit Rückſicht genommen werden, die ohnehin in vielen Fällen ſo ſchwer zu beurtheilen iſt. Iſt dieß nicht der Fall, ſo kann man die Entſcheidungsgründe von der Würdigkeit, und von der Wahrſcheinlichkeit, in dem einen Fall mehr Gutes zu bewürken, als in dem andern, hernehmen. Dieſe Regel iſt anzuwen-

den, ſoweit wir über die Anwendbarkeit derſelben ur-theilen können.

Wenn mich zwey Menſchen um Unterſtützung bit-ten, und ich jezt nur dem einen helfen kann, und den einen als einen rechtſchaffenen, den andern als einen ſchlechten Menſchen kenne, ſo darf ich (wenn das Be-dürfniß gleich iſt) kein Bedenken tragen, für jezt den erſteren vorzuziehen. In andern Fällen kann der Ent-ſcheidungsgrund von der Menge der Perſonen her-genommen werden, denen man in dem einen oder im andern Fall dienen kann. Sind alle Umſtände gleich, ſo iſt die Handlung vorzuziehen, wodurch man mehr Gutes ſtiften kann. Aber freylich iſt vorauszuſetzen, daß alle übrige Umſtände gleich ſeyen, namentlich daß nicht das Bedürfniß für eine gewiße, wenn gleich weniger würdige Perſon entſcheide. Sind alle übrige Umſtände gleich, ſo kann und ſoll auf das beſondere Verhältniß Rückſicht genommen wer-den, in welchem der einzelne gegen gewiße Perſonen ſteht. Sind alle übrige Umſtände gleich, ſo iſt jeder unſtreitig ſeinen nächſten Verwandten und Freunden mehr ſchuldig als andern. Denn bey dieſem Verhält-niß kommt noch ein beſonderer moraliſcher Beſtim-mungsgrund hinzu; die Pflicht, dieſen zu helfen, iſt eine zuſammengeſezte; ſie gründet ſich nicht blos auf den allgemeinen Verpflichtungsgrund, ſondern zu-gleich auch auf ein beſonderes Verhältniß, aus wel-chem beſondere Verbindlichkeiten folgen. Es finden ſich noch manche andere Regeln in moraliſchen Lehrbü-chern, die nicht eben ſo gewiß, oder nicht allgemein richtig zu ſeyn ſcheinen.

Aber ſind denn nicht die angeführten Regeln zuſammen zu unbeſtimmt, um bey der Anwendung immer ganz ſicher zu leiten? Iſt dieſe nicht in einzelnen Fällen ſchwierig? Wäre es nicht wünſchenswürdig, eine vollſtändige Kenntniß aller der ſpeciellen Regeln, die bey der Anwendung der allgemeinen Gebote auf individuelle Fälle zunächſt anwendbar ſind, zu haben, um ſchnell beurtheilen zu können, was in einer gegenwärtigen Colliſion zu thun ſey? So natürlich dieſer Wunſch ſcheinen mag, ſo möchte er doch bey einer näheren Betrachtung in einem andern Licht erſcheinen, beſonders wenn er den Wunſch in ſich ſchließt, eine göttliche Offenbarung möchte uns eine vollſtändige Kenntniß aller dieſer Regeln mittheilen (oder mitgetheilt haben).

Wahr iſt es, auch in ſolchen Fällen, wo wir ohne Hülfe eines ſolchen Geſetzbuches richtig urtheilen können, würde uns die Beurtheilung ſehr erleichtert durch ſolche ſpecielle Regeln, die auf einzelne Fälle zunächſt und leicht anwendbar wären. Aber wie unbeſtimmbar groß müßte nicht die Menge dieſer Regeln ſeyn? Welchen unbeſtimmbar großen Umfang müßte eine Moral haben, die in Beziehung auf alle mögliche Colliſionsfälle ganz beſtimmte Regeln enthielte! Geſezt, man könnte dieſe Regeln in einem Geſetzbuch alle beſtimmt und vollſtändig vortragen, wie ſchwer, wie unmöglich für Manche wäre es, dieſe unbeſchreiblich große Menge ſich ſo bekannt zu machen, daß ſie in allen Fällen davon leicht Gebrauch machen könnten! Und würden nicht dadurch ſehr viele wahrhaft moraliſchgute Handlungen, ſehr viele Uebungen, nicht nur

des praktiſchen Beurtheilungsvermögens, ſondern auch einer moraliſchguten Geſinnung verhindert werden? Gewiſſenhaftigkeit wird eben durch Beurtheilung der Colliſionen, beſonders ſolcher geübt, wo die eine der Handlungen, unter denen man wählen ſoll, mit einer natürlichen Neigung mehr übereinſtimmt, als die andere. Und ſoll nicht unſer moraliſches Beurtheilungsvermögen geübt und durch Uebung vervollkommnet werden? Sollte eine Offenbarung dieſem Zweck entgegenwirken? Wird aber unſer moraliſches Beurtheilungsvermögen nicht gerade am beſten durch die Colliſionen geübt, die in Beziehung auf unſer Handeln vorkommen? Der vernünftige Menſch als ſolcher kann ſich nicht wünſchen, daß für alle Fälle, wo er theils durch Hülfe der Offenbarung, theils ſeiner Beurtheilung und Gewiſſenhaftigkeit finden kann, was er thun ſoll, eine ſpecielle Regel gegeben ſey, die er ohne alle Anſtrengung anwenden könnte.

Aber, kann man einwenden, es kann doch wohl geſchehen, daß auch der Gewiſſenhafte in einzelnen, obgleich ſeltenen, Fällen wirklich bey einer Colliſion unrichtig entſcheidet, ohne Schuld von ſeiner Seite, weil es ihm an hinlänglicher Kenntniß der ſpeciellen, zur Entſcheidung führenden Regeln fehlt. Es kann geſchehen, daß er in einzelnen Fällen ungewiß iſt, welche Pflicht er vorziehen ſoll. — Allein Fehler in der Anwendung werden doch ſelbſt durch vollſtändige Kenntniß der ſpeciellen Regeln nicht ganz verhindert; die Anwendung auf den vorkommenden Fall könnte doch in einzelnen Fällen unrichtig ſeyn. Aber auch davon abgeſehen; darf man nicht annehmen, daß der

Gewiſſenhafte, der nach ſorgfältiger Ueberlegung und Gebrauch aller Hülfsmittel doch unrichtig entſcheidet, oder nicht zu einem ſolchen Grad von Gewißheit kommt, als er wünſcht, ſich nicht verſchulde, wenn er ſeinem moraliſchen Gefühl folgt? Iſt man nicht berechtigt anzunehmen, daß die göttliche Vorſehung auch die Folgen ſeines unverſchuldeten Fehlers abwenden werde, die für ihn oder für das Ganze wahrhaft nachtheilig ſeyn würden? In ſolchen Fällen aber, wo man durch Abwägung der Gründe nicht zu einer hinlänglichen Gewißheit kommt, und man nur ſeinem Gefühl folgen kann, iſt das Handeln nach ſeinem Gefühl bey dem religiöſen Menſchen zugleich eine Uebung des Vertrauens auf Gott.

Der Gewiſſenhafte und Gott um ſeine Leitung Bittende darf vertrauen, Gott werde die Folgen ſo lenken, daß ſie für den Hauptzweck nicht hinderlich werden. Es kann aber wohl auch der Fall eintreten, daß es indifferent iſt, ob man die eine oder die andere der Vorſchriften befolgt, die in Colliſion mit einander kommen, daß das Geſetz objektiv nicht entſcheidet, welche zu befolgen ſey? Wenigſtens läßt ſich wohl das Gegentheil nicht erweiſen, ſo wahr es iſt, daß nicht alle Fälle von dieſer Art ſeyn können. — Was

C) die Eintheilung der Pflichten betrifft, ſo hat

1) in Rückſicht auf pflichtmäßige Geſinnungen die älteſte ganz keine Schwierigkeit, bey der man den Eintheilungsgrund von dem Objekt hernimmt. Es gibt eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott (die dieſen zum Gegenſtand hat), eben ſo gegen Chriſtum,

gegen unſere Mitmenſchen und gegen uns ſelbſt. Man kann aber auch

2) dieſe Eintheilung im Weſentlichen übertragen auf pflichtmäßige Handlungen, ob es gleich nicht nothwendig iſt, hier denſelben Eintheilungsgrund, wie bey den Geſinnungen, zu gebrauchen. Nur kommt es darauf an, wie man den Eintheilungsgrund beſtimmt. Wenn man gewiße pflichtmäßige Handlungen als Pflichten gegen Gott betrachtet, und ſie von Pflichten gegen uns und andere unterſcheidet, ſo darf man den Begriff von jenen nicht ſo beſtimmen: Es ſind Handlungen, bey welchen eine religiöſe Geſinnung zum Grund liegt. Denn dieſes Merkmal unterſcheidet ſie nicht von andern Arten von pflichtmäßigen Handlungen der Chriſten. Alle chriſtliche Handlungen ſollen aus der Quelle der Liebe gegen Gott hervorgehen. (Nimmt man auf das Formale Rückſicht, ſo kann eine Pflicht gegen Gott ſich von einer Pflicht gegen uns und andere nicht ſo unterſcheiden, als ob bey dieſer nicht auch eine rechtſchaffene Geſinnung gegen Gott zu Grunde liegen ſoll.) Eben ſo wenig darf man unter pflichtmäßigen Handlungen gegen andere Weſen nur ſolche verſtehen, wodurch man in andern Weſen Veränderungen hervorbringt. In dieſem Sinn gibt es freylich keine Pflichten gegen Gott. Aber iſt denn dieß ein charakteriſtiſches Merkmal aller Handlungen gegen andere? Es iſt unſtreitig Pflicht, über einen verſtorbenen achtungswürdigen Menſchen, den die Geſchichte nennt, oder den wir ſelbſt kannten, nicht unbillige Urtheile zu fällen. Eben ſo gewiß aber iſt es, daß man durch eine ſolche Handlung nicht auf den, der Gegenſtand der

Beurtheilung iſt, wirken könnte. Wir ſollen auch über einen Entfernten nur gerechte Urtheile denken und ausſprechen, (ſofern über ihn geurtheilt werden kann,) wenn wir gleich dadurch nicht die mindeſte Veränderung in ihm hervorbringen können. In einem andern Sinn aber kann man allerdings die Eintheilung, die in Abſicht auf pflichtmäßige Geſinnung ſo ſchicklich iſt, übertragen auf pflichtmäßige Handlungen. Man kann den Eintheilungsgrund hernehmen von dem unmittelbaren und nächſten Zuſammenhang, in welchem eine Handlung mit der Geſinnung gegen einen Gegenſtand oder eine Klaſſe von Gegenſtänden ſteht. So kann man Pflichten gegen Gott und gegen andere Menſchen unterſcheiden. Pflichten gegen Gott ſind dann ſolche Handlungen (denn nur von Handlungen iſt hier die Rede), die im nächſten Zuſammenhang ſtehen mit der pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott, in einem nähern, als mit der pflichtmäßigen Geſinnung gegen uns und andere. Pflichten gegen andere ſind, die in unmittelbarem Zuſammenhang ſtehen mit der Geſinnung der Liebe gegen andere. Eben ſo Pflichten gegen uns ſelbſt. Freylich iſt bey dieſer Eintheilung eine Unbequemlichkeit nicht zu vermeiden, die Unbequemlichkeit, daß man gewiße Arten von Handlungen, die bey der Vorausſetzung jenes Eintheilungsgrunds zu mehr als einer Klaſſe gehören, entweder nur zu einer Klaſſe, oder zugleich zu verſchiedenen Klaſſen rechnen muß. Aber von allen Unbequemlichkeiten iſt keine Eintheilung frey. — Man kann den Begriff von Pflichten gegen Gott, gegen andere Menſchen, gegen uns ſelbſt, in

Beziehung auf Handlungen, auch ſo beſtimmen: Es ſind pflichtmäßige Handlungen, die ſich ihrer materiellen Beſchaffenheit nach (oder in Anſehung ihres Gegenſtands) auf Gott, auf andere Menſchen ꝛc. beziehen. — Aber auch bey dieſer Beſtimmung wird die vorher erwähnte Unbequemlichkeit nicht ganz beſeitigt.

Das zweyte Kapitel enthält

1) die Lehre von den Pflichten gegen Gott.

2) Gegen Jeſum.

3) Gegen andere Menſchen.

4) Gegen uns ſelbſt. Am Ende kann gezeigt werden, wie aus den vorher dargeſtellten Pflichten auch gewiße Pflichten in Abſicht auf vernunftloſe lebendige Geſchöpfe hergeleitet werden können.

I. Pflichten gegen Gott.

1) Von dem, was Grundlage von allem übrigen iſt, von pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott.

2) Von denjenigen Arten von Handlungen, die man nach dem obigen Geſichtspunkt in einem engern Sinn Pflichten gegen Gott nennen kann.

I.) Pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott.

Das Weſentliche iſt in folgenden Sätzen enthalten: Eine pflichtmäßige chriſtliche Geſinnung gegen Gott iſt eine ſolche, die auf den chriſtlichen Glauben an Gott gegründet iſt, und mit dieſem übereinſtimmt. Sie beſteht daher in einer ehrfurchts- und vertrauensvollen, mit dem Gehorſam gegen alle übrige göttliche Gebote untrennbar verbundenen, Liebe gegen Gott;

ſie iſt erſte chriſtliche Fundamentaltugend, und wird durchs Chriſtenthum auf eine ſehr wirkſame Art befördert.

a) Von der pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott im Allgemeinen, als Einleitung in

b) die ſpecielle Entwicklung folgender Sätze:

1) Zur pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott gehört Ehrfurcht, Liebe gegen Gott, Vertrauen auf ihn, und dieſe Geſinnungen ſtehen in einem untrennbaren Zuſammenhang mit dem Gehorſam gegen alle übrige Gebote Gottes.

2) Dieſe Geſinnung iſt eben darum erſte chriſtliche Fundamentaltugend.

3) Das Chriſtenthum iſt ſehr wirkſames Beförderungsmittel dieſer Tugend.

a) Pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott im Allgemeinen; Begriff davon im Allgemeinen; Unterſuchung im Allgemeinen, aus welchen Gründen die Pflichtmäßigkeit derſelben hergeleitet werden kann.

Pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott im Allgemeinen iſt eine auf den Glauben an Gott gegründete und damit übereinſtimmende Geſinnung gegen Gott, und die Geſinnung gegen Gott, die Chriſten haben ſollen, gründet ſich auf den chriſtlichen Glauben an Gott, und ſtimmt mit dieſem überein.

1) Sie gründet ſich auf den Glauben an Gott, ſo wie er ſich nicht blos durch unſere Vernunft und durch die Natur, ſondern auch durch Chriſtum uns offenbarte. Daß auch auf das Rückſicht zu nehmen ſey, was die Natur und unſere Vernunft in Beziehung auf Gott lehrt, iſt keinem Zweifel unterworfen;

denn auch das beſchreibt das Chriſtenthum als eine Offenbarung Gottes im weitern Sinn. Röm. 1, 19. 20. (vgl. Apg. 17, 27. 14, 17.) Ueberhaupt gilt alles auch Chriſten, was dem Menſchen als Menſchen gilt; jede Erkenntnißquelle der Wahrheit für den Menſchen iſt es auch für den Chriſten, und ſoll von ihm benuzt werden. Nur dürfen die, welche mit der nähern Offenbarung Gottes in der Bibel und namentlich der chriſtlichen bekannt ſind, ſich nicht beſchränken, bey ihrer Erkenntniß und der praktiſchen Anwendung derſelben, auf das, was Gott den Menſchen überhaupt offenbarte. Erkenntniß auch des Eigenthümlichen, was die, in der heiligen Schrift, beſonders im N. Teſtament enthaltene Offenbarung von Gottes Vollkommenheiten und ſeinem beſondern Verhältniß gegen das Menſchengeſchlecht, von ſeinem ewigen Plane in Rückſicht auf das Heil der Menſchen enthält, muß bey der chriſtlichen Geſinnung gegen Gott zum Grunde liegen. Die chriſtliche Erkenntniß Gottes ſteht in engſter Verbindung mit der Erkenntniß Jeſu Chriſti als Sohns Gottes, als Erlöſers, Seligmachers und Herrn des Menſchengeſchlechts; ſie ſchließt in ſich, was uns die Geſchichte und Lehre Jeſu von Gott bekannt machte.

2) Es iſt eine ſolche Geſinnung gegen Gott, die mit dem Glauben an Gott übereinſtimmt. Dieſer Begriff liegt unſtreitig in dem Inhaltsreichen Ausſpruch Jeſu Joh. 17, 3., wo Jeſus das Weſentliche des praktiſchen Chriſtenthums gedrängt zuſammenfaßt. Auf unſern gegenwärtigen Zweck bezieht ſich das: ινα γινωσκωσι σε τον μονον αληθινον θεον. — Das iſt

Quelle (oder Bedingung) des ewigen Lebens, (Weg zu dem ewigen Leben), welches Menſchen aus allen Völkern durch mich erlangen ſollen, daß ſie dich, den allein wahren Gott, erkennen. Von blos theoretiſcher unfruchtbarer Erkenntniß kann hier Chriſtus nicht ſprechen. Aus andern Erklärungen Jeſu und ſeiner Geſandten iſt klar genug, daß nicht eine ſolche Erkenntniß das ſeyn könne, was Jeſus in dieſer Stelle fordert. Γινωσκειν muß alſo in dem Sinn genommen werden, in welchem es in ſo vielen Stellen des alten und neuen Teſtaments vorkommt, in einem ſolchen Sinn, daß es einerley iſt mit dem πιϛευειν, wodurch Jeſus jederzeit einen wirkſamen lebendigen Glauben verſteht. Γινωσκειν τον Θεον heißt eine lebendige Erkenntniß Gottes, alſo auch und zunächſt eine ſolche Geſinnung gegen Gott, die angemeſſen iſt einer richtigen Erkenntniß von Gott, — von Gott, ſo wie er ſich durch Chriſtum geoffenbart hat. Eine ſolche Geſinnung gegen Gott muß in ſich ſchließen:

1) Etwas, das ſich bezieht auf das Gefühlsvermögen, eine Fertigkeit, mit der Vorſtellung von Gott ſolche Gefühle zu verbinden, die einer richtigen (mit der chriſtlichen Lehre übereinſtimmenden) Vorſtellung von Gott entſprechen. Dieſer entſprechen aber Gefühle der tiefſten Ehrfurcht, der dankbarſten Liebe, eines unbeſchränkten Vertrauens u. ſ. w. Dieſe Gefühle ſollen alſo mit der Vorſtellung von Gott regelmäßig verbunden werden. Aber eine pflichtmäßige Geſinnung beſchränkt ſich nicht auf bloße Gefühle; ebenſo auch die Geſinnung gegen Gott.

Sie begreift in ſich

2) ein herrſchendes Beſtreben, unſer inneres und äußeres Handeln mit den Gefühlen in Uebereinſtimmung zu bringen, die einer richtigen Vorſtellung von Gott angemeſſen ſind, dieſen Gefühlen gemäß uns äuſſerlich zu betragen, aber darnach auch unſere verborgenſten innerſten Handlungen einzurichten.

Was ſind denn nun im Allgemeinen die Gründe, woraus die Pflichtmäßigkeit einer ſolchen Geſinnung hergeleitet werden kann, und inwiefern kann ſie pflichtmäßig genannt werden? Von der lezten Frage zuerſt. Man kann fragen: kann überhaupt eine gewiße Geſinnung gegen Gott Gegenſtand eines Gebots ſeyn? Es können nur Handlungen geboten werden, nicht Geſinnungen, ſagt der eine Theil; und andere wenden ein, eine rechtſchaffene Geſinnung gegen Gott ſey ja eine nothwendige Folge vom Glauben an Gottes Daſeyn, ſie könne alſo nicht als Gegenſtand eines beſondern Gebots dargeſtellt werden.

Die erſtere Einwendung iſt ſchon durch eine frühere Bemerkung abgeſchnitten. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß auch Geſinnungen Gegenſtand eines Gebots ſeyn können und ſeyen. Nimmt man an, nur Handlungen können das zunächſt ſeyn; ſo folgt auch daraus, auch Geſinnungen können es (mittelbar) ſeyn. Wenn eine Geſinnung als Pflicht dargeſtellt wird, ſo iſt der Sinn des Gebots: Du ſollſt dein möglichſtes dazu beytragen, daß dieſe Geſinnung bey dir hervorgebracht, erhalten, und vervollkommnet werde. Dazu können wir aber theils durch negative, theils durch poſitive Handlungen beytragen. Und warum ſollten nicht, wenn Handlungen geboten werden können, auch

ſolche geboten werden können, die theils direkt, theils indirekt zu einer ſolchen Geſinnung beytragen? Allerdings kann alſo eine gewiße Geſinnung gegen Gott als Gegenſtand eines Gebots gedacht und dargeſtellt werden, da der Sinn des Gebots iſt: Du ſollſt alles thun, was du durch freye Thätigkeit poſitiv dazu beytragen kannſt, daß dein Herz zu einer ſolchen Geſinnung gegen Gott gebildet werde, wie ſie ſeyn ſoll, und daß eine ſolche Geſinnung fortdaure und immer vollkommener werde; du ſollſt ernſtlich und aus allen Kräften allen Hinderniſſen derſelben entgegenwürken; du ſollſt dich ernſtlich und aus allen Kräften beſtreben, zu unterlaſſen, was für ihre Fortdauer oder Entſtehung hinderlich iſt.

Was aber die zweyte Einwendung betrifft, eine rechtſchaffene Geſinnung gegen Gott ſey nothwendige und natürliche Folge des Glaubens an Gott; ſo kommt es vor allem darauf an, was man durch Glauben an Gott verſteht. Verſteht man darunter einen hinlänglich und anhaltend wirkſamen Glauben, der übereinſtimmt mit der chriſtlichen Lehre; ſo iſt freylich darin enthalten eine rechtſchaffene Geſinnung gegen Gott. Das erſte, wodurch ſich ein ſolcher Glaube wirkſam äußert, iſt Liebe, Vertrauen gegen Gott ꝛc. Aber dann beſteht die Pflicht darin, daß man ſein Möglichſtes beytrage zur Entſtehung, Erhaltung und Vervollkommnung eines ſolchen Glaubens. Dazu wird eine Menge freyer Handlungen erfordert. Verſteht man aber unter Glauben bloßen theoretiſchen Glauben; ſo iſt die Vorausſetzung falſch, eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott ſey

nothwendige Folge davon. Es giebt viele Menſchen, die theoretiſch Gottes Daſeyn annehmen, bey denen aber nicht Ehrfurcht und Liebe gegen ihn herrſchend iſt. Auch die böſen Geiſter (Jac. 2, 19.) glauben, daß ein Gott iſt. — Die Gründe der Pflichtmäßigkeit einer ſolchen Geſinnung gegen Gott können nun

1) aus der Lehre und Geſchichte Jeſu und aus der Lehre ſeiner Apoſtel hergenommen werden. Aber auch

2) von der Natur des Gegenſtandes ſelbſt. Die Geſinnung der höchſten Ehrfurcht, der dankbarſten Liebe u. ſ. w. gegen Gott iſt an ſich ſelbſt pflichtmäßig. Denn Gott iſt ein ſolcher Geiſt, der unſerer tiefſten Ehrfurcht, unſerer höchſten und dankbarſten Liebe, unſers höchſten Vertrauens vollkommen würdig iſt. Kein Menſch zweifelt wohl im Ernſt, daß es Menſchen gebe, die eines gewißen (höheren) Grades von Achtung, Liebe ꝛc. würdig ſeyen, und denen man daher Achtung, Liebe ꝛc. in einem höheren Grad ſchuldig ſey. Wie ſollten wir nun nicht dem Geiſt eine ſolche Geſinnung im höchſten Grad ſchuldig ſeyn, der alle die Vorzüge im höchſten Grad in ſich vereinigt, die irgend dazu erfordert werden, um würdiger Gegenſtand der Ehrfurcht und Liebe und des Vertrauens zu ſeyn? Man kann dieß auch ſich ſo vorſtellen: Unſere Geſinnung gegen Gott iſt nur dann ſo beſchaffen, wie ſie es ſeyn ſoll, wenn ſie übereinſtimmt mit dem Glauben an ſeine Vollkommenheiten und ſein Verhältniß gegen die Welt und uns ſelbſt. Sie ſtimmt aber nur dann damit zuſammen, wenn ſie Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht und Vertrauen auf Gott in ſich begreift. Dieſe

Geſinnungen ſind an ſich ſelbſt pflichtmäßig. Aber es iſt auch mittelbar Pflicht, nach einer ſolchen Geſinnung zu ſtreben. Denn ſie iſt die wirkſamſte und anhaltend wirkſamſte Triebfeder aller übrigen guten Geſinnungen und einer pflichtmäßigen innern und äußern Handlungsart.

b) Beſondere Bemerkungen.

Es gehört Ehrfurcht, dankbare Liebe und Vertrauen zu einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott. Wie iſt jede dieſer Geſinnungen beſchaffen, durch welche Wirkungen äußern ſie ſich zunächſt?

Erſter Hauptbeſtandtheil
einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott.
Ehrfurcht gegen Gott.

In Beziehung hierauf fragt ſich:

1) wie der Begriff davon zu beſtimmen ſey, wie ſie beſchaffen ſey.

2) Warum ſie eine pflichtmäßige Geſinnung ſey.

3) Durch welche Wirkungen ſie ſich zunächſt äußere.

A) Begriff. Dieſer läßt ſich nach den obigen Bemerkungen leicht beſtimmen. (Es gibt freylich keine Definition von Ehrfurcht gegen Gott. Wir könnten uns keinen klaren Begriff von Ehrfurcht gegen ihn machen, wenn wir nicht aus eigenem Bewußtſeyn wüßten, was Achtung und höherer Grad derſelben ſey. Zur Verſtändlichung folgendes:) Ehrfurcht gegen Gott iſt eine Geſinnung, vermöge welcher wir die unvergleichbare Vollkommenheit Gottes und unſere Abhängigkeit von ihm innig fühlen und thätig anerkennen. Es liegt alſo

1) Ueberzeugung von der unvergleichbaren Voll-

kommenheit Gottes und von unſerer Abhängigkeit von ihm zu Grunde. Wir müſſen erkennen, daß er der Allwiſſende, Allmächtige, Heiligſte, Gerechteſte, Allgütige ꝛc. iſt, daß er Schöpfer und Herr des Weltalls, daß er unſer höchſter Geſetzgeber und Richter iſt, daß wir eben darum in vielfacher Abhängigkeit von ihm ſtehen; und wenn dieſe Ueberzeugung eine lebendige iſt, ſo geht zunächſt daraus hervor das Gefühl der tiefſten Ehrfurcht gegen Gott; und wenn wir

2) a) eine Fertigkeit haben, dieſes Gefühl mit der Vorſtellung von Gott zu verbinden, wenn dieſes Gefühl nicht blos bey ſehr erſchütternden traurigen und bey ausgezeichneten erfreulichen Ereigniſſen ſich äußert, ſondern gewöhnlich (regelmäßig) mit dem Gedanken an Gott verbunden wird, ſo iſt der eine Beſtandtheil der Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott vorhanden. Aber es gehört dazu auch

2) b) ein herrſchendes, aufrichtiges, anhaltendwürkſames Beſtreben, unſere innere und äuſſere Handlungen mit dieſem Gefühl in Uebereinſtimmung zu bringen. Bey wahrer Achtung gegen irgend einen Menſchen muß ſich das Gefühl von Achtung gegen ihn auch durch eine ſolche Art zu handeln äußern, die jenem Gefühl angemeſſen iſt. So muß auch die Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott ſich nicht auf bloße Gefühle beſchränken; es muß eine ſolche bleibende (fortdaurende) Richtung des Willens vorhanden ſeyn, vermöge welcher wir es uns recht angelegen ſeyn laſſen, durch innere und äußere Handlungen Ehrfurcht gegen Gott zu erweiſen.

Die Ehrfurcht gegen Gott heißt Demuth gegen

Gott, inſofern ſie eine Geſinnung iſt, vermöge welcher wir die Größe des Abſtandes zwiſchen Gott und uns und unſre Abhängigkeit von ihm, vermöge welcher wir unſere Niedrigkeit im Verhältniß gegen Gott thätig anerkennen.

a) Sie entſteht aus der Verbindung der Anerkennung unſerer Niedrigkeit mit einer lebendigen Ueberzeugung von der unvergleichlichen Größe Gottes. Zur Demuth gegen Gott gehört nämlich

1) eine gefühlvolle Erkenntniß von dem unermeßlichgroßen Abſtand zwiſchen Gott und uns überhaupt, oder eine lebendige Ueberzeugung von der unendlichen Größe der Vollkommenheit Gottes und von der Größe unſerer Unvollkommenheit; aber auch

2) eine gefühlvolle Erkenntniß unſerer vielfachen Abhängigkeit von Gott.

1) Lebendig muß in unſerer Seele der Gedanke ſeyn: Gott iſt der abſolut vollkommene Geiſt, der Heiligſte, Reinſte, das lebendige Urbild der ſittlichen Vollkommenheit; wir hingegen ſind unheilige ſündige Weſen, ſolche Geiſter, die ſich vielfacher Abweichungen vom heiligen Geſetz ſchuldig gemacht haben (und ſchuldig machen), zum Böſen geneigte Geſchöpfe, und wenn wir auch die höchſte, für uns erreichbare Stufe der Tugend erreichen, ſo ſind wir immer doch noch ſehr weit hinter dem Geiſt zurück, der im höchſten abſoluten Sinn der Vollkommenſte iſt. Lebendig muß in uns der Gedanke ſeyn: Alle unſere Erkenntniß und Weisheit iſt ſehr beſchränkt, nichts in Vergleichung mit der Erkenntniß des Geiſtes, der alles mit einem Blick überſchaut, der alle mögliche und zugleich in al-

len Fällen die beſten Mittel für alle ſeine Zwecke untrüglich kennt; ſie iſt nichts in Vergleichung mit der Weisheit deſſen, der Urquell aller Weisheit iſt. Unſere Macht verſchwindet in Vergleichung mit der Macht des Geiſtes, der durch ſein Wollen Welten aus dem Nichts hervorruft, einer zahlloſen Menge von Weſen das Daſeyn giebt, dem die ganze Natur mit uneingeſchränkter Unterwerfung gehorcht. Eine lebhafte Vorſtellung davon erzeugt Gefühle von Demuth gegen Gott. Aber dazu gehört auch,

2) daß wir auf eine gefühlvolle Art erkennen unſere vielfache Abhängigkeit von Gott, von ihm als Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt, als unſerm höchſten Geſetzgeber, moraliſchen Erzieher, Richter. Lebendig muß in uns die Ueberzeugung ſeyn, daß unſer Daſeyn, alle unſere Kräfte und Vorzüge von ihm als unſerm Schöpfer und Erhalter abhängen, daß wir, wie alles Erſchaffene, überall nichts ſeyn würden, ohne Gott, (Offenb. 4, 11. Apg. 17, 24. f. Röm. 11, 36. ꝛc.) daß wir ohne ihn jeden Augenblick aufhörten etwas zu ſeyn, daß er es iſt, (Röm. 11, 36.) von dem und durch den alles iſt, daß er es iſt, unter deſſen Leitung alle Veränderungen im Univerſum ſtehen, ohne deſſen Willen nichts Großes und Kleines geſchehen kann, unter deſſen Leitung alſo auch der Gang unſeres Schickſals ſteht, von dem alles abhängt, was auf unſer Wohlſeyn Einfluß in der jetzigen und künftigen Periode unſeres Daſeyns hat, daß wir von ihm, dem Herrn der Welt, ewig abhängen werden. Lebendig müſſen wir (beſonders auch davon) überzeugt ſeyn, daß wir, inſofern wir vernünftige und moraliſche Ge-

ſchöpfe ſind, abhängig ſind von Gott, als unſerm höchſten Geſetzgeber, deſſen heiliges Geſetz wir befolgen ſollen, daß wir ihm verantwortlich ſind, nicht blos uns und andern, wenn wir ſeine Gebote übertreten. Und da unſer eigenes Gewiſſen uns die Ueberzeugung aufdringt, daß wir das in unſer Herz geſchriebene und geoffenbarte moraliſche Geſetz vielfach übertreten haben, nicht blos durch äuſſere, ſondern auch durch vielfache innere Handlungen; ſo müßen wir namentlich auch das bey der Ueberzeugung unſerer Abhängigkeit von Gott anerkennen, daß wir gegen ihn verſchuldete Geſchöpfe ſind, und von ihm geſtraft zu werden verdienen, daß für uns (eine unverdiente) göttliche Begnadigung Bedürfniß ſey. Eine gefühlvolle Erkenntniß der Größe des Abſtands zwiſchen Gott und uns, und unſerer Abhängigkeit von ihm, iſt der erſte Beſtandtheil der Demuth gegen Gott. Aber

b) es gehört dazu auch eine bleibende Richtung und Stimmung unſeres Gemüths; eine ſolche, vermöge welcher wir uns ernſtlich und anhaltend beſtreben, unſere innere und äuſſere Handlungen ſo einzurichten, wie es dem Gefühl der Demuth gegen Gott angemeſſen iſt.

Dieſe Geſinnung iſt nun

B) eine pflichtmäßige Geſinnung, eine Geſinnung, die das Chriſtenthum fordert, die aber auch ohne Rückſicht darauf als pflichtmäßig erſcheinen muß. Der Beweis von jenem und von dieſem kann verbunden werden; denn der leztere iſt in dem enthalten, der aus der chriſtlichen Lehre hergenommen werden kann.

Die Ehrfurcht gegen Gott iſt nämlich deßwegen

1) eine pflichtmäßige Geſinnung, weil ſie eine ſolche iſt, deren Mangel oder Gegentheil nicht vereinbar iſt mit dem Glauben an Gott, der mit der chriſtlichen Lehre übereinſtimmt. Das Chriſtenthum erklärt dieſe Geſinnung ſchon dadurch für pflichtmäſſig, daß es eine ſolche Lehre von Gott, ſeinen Eigenſchaften und ſeinem Verhältniß zu uns und der Welt enthält, die man nicht als eine wahre Lehre thätig anerkennen kann, ohne durchdrungen zu ſeyn von Ehrfurcht gegen Gott. — Gott iſt, auch nach dem Chriſtenthum, der unvergleichbar vollkommene Geiſt, namentlich auch in moraliſcher Hinſicht, aber auch derjenige, von dem wir als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, als höchſtem Geſetzgeber und Richter abhängen. Iſt aber dieß der Begriff von Gott, den uns auch das Chriſtenthum giebt, aber auch aus dem alten Teſtament vorausſezt; ſo iſt unſere Geſinnung gegen Gott nicht übereinſtimmend mit dem chriſtlichen Glauben an Gott, wenn ſie nicht die Geſinnung der tiefſten Ehrfurcht gegen Gott in ſich ſchließt. Denn aus jener Lehre von Gott ergibt ſich, daß Gott unſerer tiefſten Ehrfurcht höchſt würdig iſt. Iſt er wirklich der allervollkommenſte Geiſt, und das Urbild der ſittlichen Vollkommenheit, ſo kann lebendige Achtung für das moraliſch (oder: an ſich) Gute bey dem Glauben an Gottes Daſeyn nicht vorhanden ſeyn, ohne daß ſie übergeht in die tiefſte Ehrfurcht gegen den, der die abſoluthöchſte moraliſche Vollkommenheit beſizt, der das erhabenſte Muſter, der lebendiges Urbild des Guten iſt. (Matth. 19, 17. 1 Petr. 1, 15. f. Matth. 5, 48. Eph. 4, 24. ꝛc.) Iſt dieſer Geiſt zugleich derjenige, der

die vollkommenſte Erkenntniß beſitzt, iſt er zugleich der Allmächtige ꝛc.; ſo ſtimmt unſere Geſinnung gegen ihn nicht zuſammen mit dem, was er wirklich iſt, wenn wir ihn nicht als den unvergleichbarvollkommenen Geiſt verehren. — Gott iſt, auch nach dem Chriſtenthum, der, welcher gegen uns im Verhältniß des Schöpfers, Geſetzgebers und Richters ſteht. Iſt aber dieß, ſo können wir bey einem richtigen Begriff von Gott nicht daran zweifeln, daß auch Anerkennung unſerer Abhängigkeit von Gott zu unſerer Pflicht gehört. Glauben, daß Gott der allervollkommenſte Geiſt und Schöpfer ꝛc. ſey, und auf der andern Seite ſo urtheilen, fühlen, wollen und handeln, als ob Gott das nicht wäre, als ob wir in keinem reellen Verhältniß zu ihm ſtünden, als ob wir nicht von ihm abhängig wären, iſt ein innerer Widerſpruch — ein Widerſpruch unſerer (Denkart und) Geſinnung mit dem Glauben an Gott. Nur die tiefſte Ehrfurcht gegen Gott ſtimmt damit überein. Das iſt in Joh. 17, 3. enthalten. Das γινωσκειν τον ϑεον ſchließt vorerſt in ſich eine ſolche Geſinnung, die angemeſſen iſt dem Glauben an Gott als den Vollkommenſten, als unſern Schöpfer ꝛc. Darauf deutet Jeſus auch ſehr deutlich durch das Wort: Κυριον (יהוה) Matth. 22, 37. hin, wo er die Liebe gegen Gott als erſte aller unſerer Pflichten vorſtellt, vgl. Marc. 12, 29. wo der Gedanke, der in κυριος liegt, noch weiter entwickelt wird. Κυριος korreſpondirt hier dem יהוה, und drückt Gottes unvergleichbare Vollkommenheit aus. Die Liebe gegen Gott alſo, die Jeſus fordert, ſchließt in ſich auch eine ſolche Geſinnung, die angemeſſen iſt der Ueberzeugung,

daß Gott der unvergleichbar Vollkommene, (Erhabenſte) ſey. Darauf deutet auch der Ausdruck: „Ὁ ἐν τοις ȣρανοις“ Matth. 6, 9. hin. — [Aber auch das wird in der Lehre Jeſu und der Apoſtel theils ausdrücklich verſichert, theils aus den altteſtamentlichen Schriften vorausgeſezt, daß wir von Gott, dem allervollkommenſten Geiſt, in mehrfacher Hinſicht, daß wir von ihm, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, aber auch als unſerm höchſten Geſezgeber und Richter abhängen und ewig abhängen werden. Zu einer mit dem, in der chriſtlichen Lehre enthaltenen Begriff von Gott übereinſtimmenden Geſinnung gegen Gott gehört alſo auch thätige Anerkennung unſerer vielfachen und ewigen Abhängigkeit von Ihm.] Der ſo eben gegebene Beweis iſt mittelbar aus der chriſtlichen Lehre genommen. Aber es finden ſich auch

2) ſolche Ausſprüche, wo ausdrücklich Ehrfurcht gegen Gott gefordert, oder der Mangel daran als Merkmal einer verwerflichen Geſinnung beſchrieben wird.

a) Stellen, wo es heißt, wir ſollen ἁγιαζειν τον Θεον. Matth. 6, 9. Indem Jeſus ſeine Schüler zu dieſem Gebet auffordert, ſo deutet er durch die Worte: ὁ εν τοις ȣρανοις, auf die unendliche Erhabenheit Gottes über alle irrdiſche Väter hin. In Beziehung darauf ſagt er, ἁγιαϑητο το ονομα σȣ. Ἁγιαζειν erklärt ſich aus ἁγιος, קדוש, das ſehr oft nicht blos die moraliſche Vollkommenheit Gottes bezeichnet, ſondern vielmehr das, was wir die unendliche Vollkommenheit Gottes nennen. Ἁγιος heißt Gott, inſofern er in Abſicht auf Vollkommenheit über alle erſchaffene Weſen

unendlich weit erhaben iſt, inſofern mit der Größe ſeiner Vollkommenheit die Vollkommenheit ſelbſt der höchſten der erſchaffenen Weſen nicht in Vergleichung kommt. *) Daher heißt ἁγιαζειν τον Θεον die unvergleichbare Erhabenheit Gottes thätig anerkennen; und darin beſteht vorzüglich die Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott. Heißt nun Jeſus ſeine Schüler ſo beten: Ἁγιασθητω το ὀνομα σȣ, ſo erklärt er damit, daß dieſe Geſinnung bey allen ſeinen Schülern, bey allen Menſchen herrſchend ſeyn ſoll. Und der Zuſammenhang mit v. 10. (ὡς ἐν τω ȣρανω) deutet an, daß eben dieſe Geſinnung eine ſolche ſey, die bey höhern guten Geiſtern, die bey den Bürgern des himmliſchen Reichs Gottes herrſchende Geſinnung iſt. So wird ἁγιαζειν auch 1 Petr. 3, 15. und im alten Teſtament gebraucht (Jeſ. 8, 13. 4 Moſ. 20, 12. 5 Moſ. 32, 51.), wo in Beziehung auf Moſes geſagt wird, er habe Gott bey einer gewißen Veranlaſſung nicht geheiligt, d. h. er habe ſo gehandelt, daß er die Ehrfurcht gegen Gott verlezt habe, er habe ſo gehandelt, als ob er zweifelte, ob Gott ſeine Zuſicherungen erfüllen könne und wolle.

b) Solche Stellen, wo von φοβος **) Θεȣ oder φοβεισθαι τον Θεον die Rede iſt, wo entweder Man-

---

*) vgl. Storrs Lehrbuch der chriſtlichen Dogmatik §. 30.

**) Hensler ſagt (in ſeinem Commentar über den 1 Br. Petri S. 60. f.): „Die — — Begriffe, welche durch יראה und ירא, und eben ſo im N. Teſt. durch φοβος und φοβεισθαι ausgedrückt werden, ſind dieſe: Furcht vor jemanden, Beſorgniß vor Leiden oder Strafen, die von ihm herkommen möchten; Staunen, die große Veränderung, die oft mit

gel daran als Merkmal einer verwerflichen Geſinnung angegeben, oder von Chriſten geſagt wird, bey ihnen ſey φοβος Θεȣ herrſchende Geſinnung, die auf ihr ganzes Handeln Einfluß habe. φοβος Θεȣ — יראת יהוה wird in verſchiedenen Bedeutungen genommen. Es bezeichnet in gewißen Stellen Furcht vor Gott, im engern Sinn, Furcht vor dem Mißfallen, oder vor Strafen Gottes, in einigen andern Stellen im weiteſten Sinn Verehrung Gottes überhaupt, religiöſe Geſinnung und Handlungsart überhaupt (Sir. 31, 13. ff. Pſ. 33, 18. 5 Moſ. 14, 23. *) und wohl auch in einigen Stellen des neuen Teſtaments. (Luc. 1, 50. Apg. 13, 16. 26. (vgl. 43.) 10, 2. 22. 35. Offenb. 11, 18. 19, 5.). Im neuen Teſtament bezeichnet es aber am häufigſten Ehrfurcht gegen Gott. Auch wenn φοβος nicht auf Gott, ſondern einen andern Gegenſtand bezogen wird, bezeichnet es zuweilen, nicht Furcht, ſondern Achtung, z. B. Marc. 6, 20. (Hier kann φοβεισθαι nicht Furcht, ſondern es muß Achtung ausdrücken; dieß zeigt der angegebene Grund: weil

---

einem gewißen unbeſtimmten Gefühl von Furcht verknüpft iſt; Scheu vor einem, Beſorgniß vor ſeinem Mißfallen; Ehrerbietung, welche mit jener Scheu zugleich noch die Achtung für die Würde des andern, oder für ſeine moraliſche Vollkommenheit in ſich ſchließt; Ehrfurcht, welche ein höherer Grad der Ehrerbietung iſt; unter andern wird, wenn von Gott die Rede iſt, die Ehrfurcht vor ihm oft (auch 1 Petr. 2, 17.) ſo genannt; daher wird denn zuweilen die geſammte Verehrung Gottes mit ſolchen Ausdrücken bezeichnet.“

*) vergl. Michaelis Anm. bey dieſer Stelle.

er wußte, daß er ein rechtſchaffener Mann war.) Eben=ſo φοβεισθαι Eph. 5, 33. So auch φοβος 1 Petr. 2, 18. Eben dieſe Bedeutung iſt wohl die gewöhnliche, wo im neuen Teſtament von φοβος Θεϗ die Rede iſt. In dieſem Sinn kommt jener Ausdruck namentlich in fol=genden Stellen vor, die zum Beweis dienen können, daß auch das Chriſtenthum ausdrücklich Ehrfurcht ge=gen Gott zur Pflicht macht: Z. B. Luc. 18, 2. 4. Je=ſus will einen ſchlechten Richter ſchildern, und be=ſchreibt ihn als einen ſolchen, der keine Achtung vor Gott und Menſchen habe. Daß φοβεισθαι v. 2. 4. Achtung bedeute, erhellt daraus, weil es dem εντρε-πεσθαι (revereri) korreſpondirt. Wenn Paulus Röm. 3. Beyſpiele von herrſchender Verdorbenheit an=führen will, ſo bemerkt er v. 18. namentlich, es ſeyen Menſchen, die keine Ehrfurcht gegen Gott haben. Hier müßen freylich die Worte: „Ουκ εςι φοβος — αυτων“ eigentlich heißen: die ehrfurchtswürdige Voll=kommenheit Gottes haben ſie nicht vor Augen: Aber der Sinn iſt: ſie haben keine Ehrfurcht gegen Gott. In andern Stellen wird φοβος Θεϗ als eine Geſin=nung dargeſtellt, die bey Chriſten herrſchen ſoll. 2 Cor. 7, 1. [Nach dem Zuſammenhang mit den lezten Verſen des 6ten Kap. heißt dieß: weil Gott ein Geiſt iſt, der das Böſe verabſcheut, ſo ſoll für uns auch Ehrfurcht gegen Gott ein Antrieb zu fortgeſeztem Fleiß in der Heiligung ſeyn. Dieſe Stelle iſt zugleich eine von denen, wo φοβος Θεϗ offenbar nicht blos einzelne vor=übergehende Gefühle, ſondern etwas fortdaurendes (anhaltendes, bleibendes) anzeigt.] 1 Petr. 1, 17. *)

*) vergl. Henslers Commentar über den 1. Br. Petri S. 60. f.

Bey φοβω iſt wohl τȣ Θεȣ zu ergänzen, von dem Petrus unmittelbar vorher ſpricht. Die Ehrfurcht gegen Gott in dieſer Stelle iſt die Geſinnung gegen ihn, die ſich auf die Ueberzeugung gründet, daß er der Heiligſte (v. 16.) und Gerechteſte (v. 17.) iſt, daß er das erhabenſte Muſter der Heiligkeit iſt; (v. 15. f.). 1 Petr. 2, 17. wird φοβεισθαι τον Θεον als allgemeine Chriſtenpflicht angegeben. — Paulus verbindet auch Ehrfurcht gegen Gott Col. 3, 22. mit der Erfüllung einzelner beſonderer Pflichten: Ehrfurcht gegen Gott ſoll Antrieb dazu ſeyn. Mit dieſer Stelle kann man noch verbinden jenen erhabenen Ausſpruch Offenb. 15, 3. ff. — Ebr. 12, 28. kommt noch ein Ausdruck vor, der Ehrfurcht gegen Gott bezeichnet: αἰδῶς, eigentlich die Geſinnung gegen Gott, vermöge der wir uns ſcheuen etwas zu thun, deſſen wir uns vor Gott ſchämen müſſen. Dieß iſt aber offenbar Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott. Was dieſe einzelnen Ausſprüche beweiſen, beſtätigt

3) das Beyſpiel Jeſu, des vollkommenſten Menſchen. Zu ſeiner Geſinnung, die Muſter für uns ſeyn ſoll, gehört auch die tiefſte Ehrfurcht gegen Gott, ſeinen Vater. Er konnte im vollkommenſten Sinn von ſich ſagen, was er Joh. 8, 49. ſagt, er ehre ſeinen Vater. Ehrfurcht gegen ſeinen Vater drückte ſich in ſeinen Reden, in ſeinen Gebeten und in ſeiner ganzen Handlungsart unverkennbar aus: in ſeinen Gebeten, (Matth. 11, 25. Matth. 26, 39. 42. auch in mehreren Stellen des Gebets: Joh. 17.); in ſeiner ganzen Handlungsart; es war Unterwerfung unter den Willen ſeines Vaters, alſo Ehrfurcht gegen ihn, was

Jeſum bey ſeiner ganzen Handlungsart leitete. Joh. 6, 37. f. 8, 28. f. 17, 4. Und in einigen Stellen heißt es ausdrücklich von ihm, er ſey gehorſam gegen Gott geweſen, was Ehrfurcht gegen Gott vorausſezt. (Hebr. 5, 8. Phil. 2, 8.) Jeſus gab die höchſte Probe ſeines Gehorſams dadurch, daß er auch den ſchwerſten Auftrag, den ihm ſein Vater gegeben hatte, am Kreuz zu ſterben, auf eine Gott vollkommen wohlgefällige Art vollzog, Joh. 10, 17. f. Phil. 2, 8. ff. Jeſus konnte daher auch ſeinen Apoſteln kurz vor ſeinem Tode ſagen, Joh. 15, 10.: er habe die Gebote des Vaters gehalten.

C) Durch welche Wirkungen äußert ſich Ehrfurcht gegen Gott zunächſt?

Sie hat

1) einen ſehr wichtigen Einfluß auf Gehorſam gegen alle übrige Gebote Gottes, einen unmittelbaren und mittelbaren Einfluß.

a) Einen unmittelbaren. Sie iſt eine wirkſame Triebfeder einer ſorgfältigen Vermeidung alles desjenigen, was Gott mißfällig iſt, was mit ſeinem Geſetz im Widerſpruch ſteht; ſie äußert ſich unmittelbar durch (eine heilige) Scheue vor allem, was dem Willen Gottes entgegen iſt, durch ein ernſtliches Streben, uns vor allem dem ſorgfältig zu hüten, was ſeinem heiligen Geſetz widerſtreitet. Denn Ehrfurcht vor Gott iſt thätige Anerkennung der Wahrheit, daß Gottes Urtheil über uns Urtheil des allervollkommenſten Geiſtes, daß ſein Geſetz Wille des allervollkommenſten Geiſtes, daß er das erhabenſte Muſter der Heiligkeit, und daß er unſer höchſter Geſetzgeber und

Richter iſt. Erkennen wir aber dieß thätig an, ſo werden wir auch ernſtlich entſchloſſen ſeyn, uns vor allem zu hüten, was uns in Gottes Augen verwerflich machte, und mit ſeinem heiligen Geſetz nicht übereinſtimmt. Verehren wir Gott als das lebendige Urbild der ſittlichen Vollkommenheit (des Guten,), ſo werden wir uns auch verpflichtet fühlen, dieſem erhabenſten Muſter nachzuſtreben, ſo wird alles Böſe auch darum Gegenſtand des Abſcheues für uns ſeyn, weil es uns von dem Ziel der Aehnlichkeit mit Gott entfernt. Und die Würde der Tugend wird uns darum größer erſcheinen, weil wir dadurch in eine Art von Gemeinſchaft mit dem vollkommenſten Geiſt treten. Verehren wir Gott als den, deſſen Urtheil das vollkommenſte iſt; ſo wird uns auch ſein Beyfall über alles wichtig ſeyn, ſchon darum, weil es Beyfall des allwiſſenden und heiligſten Geiſtes iſt, nicht blos wegen der Folgen, die ſein Wohlgefallen in Hinſicht auf unſer Wohlſeyn hat. Wir werden alſo auch ernſtlich ſtreben, uns vor allem ſorgfältig zu hüten, was ihm mißfällt. Erkennen wir endlich mit lebendiger Ueberzeugung an, daß Gottes Gebote Vorſchriften des vollkommenſten Geiſtes ſind, und verehren wir ihn als unſern höchſten Geſetzgeber und Richter, dem wir für unſer ganzes inneres und äuſſeres Leben verantwortlich ſind; ſo wird dieß für uns ein Beſtimmungsgrund eines ernſtlichen Strebens ſeyn, alles zu unterlaſſen, was mit irgend einem ſeiner Gebote im Widerſpruch ſteht; wir werden nicht vergeſſen, daß jede wiſſentliche Uebertretung ſeiner Gebote eine thätige Verletzung der Ehrfurcht gegen ihn iſt. Wahre Ehrfurcht gegen

Gott iſt überhaupt eine wirkſame Triebfeder ſorgfältiger Vermeidung alles deſſen, was uns in den Augen des reinſten Geiſtes verunreinigt. Sie hat ebendeßwegen auf unſer ganzes äußeres Verhalten, aber auch (und beſonders auch) auf unſer ganzes inneres Handeln einen wichtigen Einfluß; denn nicht blos jenes iſt es, was von Gott bemerkt wird, Gegenſtand ſeines Beyfalls oder Mißfallens ſeyn kann; auch unſer innerſtes verborgenes Leben iſt vor ihm nicht verborgen, auch unſere verborgenſte Beſchäftigungen, unſere Gedanken, Einbildungen, Begierden, unſere Abſichten, (die Beweggründe unſeres äußern Verhaltens,) ſind für ihn ebenſo offenbar, als was irgend zu unſerem äußern Verhalten gehört. Iſt alſo unſer Herz von Ehrfurcht gegen ihn erfüllt, ſo werden wir ernſtlich ſtreben, uns auch vor allen inneren Handlungen zu hüten, die in ſeinen Augen verwerflich machen, nicht niedrigen Begierden nachhängen, nicht uns beſchäftigen mit geheimen Entwürfen der Argliſt, nicht nach Scheintugend ſtreben, bey der wir in den Augen des Allwiſſenden verwerflich ſind. Wahre Ehrfurcht gegen Gott wirkt überdieß auch am mächtigſten entgegen der Verſuchung, uns durch ungerechte und unbillige Urtheile anderer oder durch Furcht davor von unſerer Pflichterfüllung abhalten zu laſſen. Gottes Beyfall wird uns, bey dem Sinn der Ehrfurcht gegen ihn, ungleich wichtiger ſeyn, als das Urtheil ſelbſt aufgeklärter, weiſe ſcheinender Menſchen, auch ſolcher, die einen mehr oder minder wichtigen Einfluß auf unſer Glück haben. Auch im N. Teſt. wird die enge Verbindung der Ehrfurcht gegen Gott mit heiliger Scheue

vor allem, was ihm mißfällig macht, theils vorausge=
ſezt aus dem A. Teſt., theils ausdrücklich beſtätigt,
wie z. B. 2 Cor. 7, 1. wo Ehrfurcht gegen Gott im Zu=
ſammenhang mit fortgeſeztem Streben nach Heiligung
dargeſtellt iſt. Col. 3, 22. Aeußerungen einer wahren
Ehrfurcht gegen Gott, inſofern ſie Einfluß hat auf
innere und äußere Handlungen, findet man auch 2 Cor.
2, 17. (er lehre ſo, ſagt der Apoſtel Paulus, daß er
dabey ſtets Gott den Allwiſſenden und Heiligſten ſich
vergegenwärtige.) Ebenſo 2 Cor. 4, 2. Die Ehrfurcht
gegen Gott hat aber auch

b) einen mittelbaren Einfluß auf ein mit dem
göttlichen Geſetz übereinſtimmendes Handeln, inſo=
fern ſie

1) ſich nothwendig äußert durch ernſtliche Be=
reuung bewußter Abweichungen vom göttlichen Ge=
ſetz. In dieſer Beziehung ſpricht Jac. 4, 10. vgl.
v. 8. 9. von Demuth vor Gott. In dieſem Zuſam=
menhang muß bey dem Ausdruck: Sich demüthigen
vor Gott, zunächſt das gedacht werden: ſeine Abhän=
gigkeit von Gott als höchſtem Geſetzgeber und Rich=
ter thätig anerkennen, und eben deßwegen mit Rück=
ſicht auf Gott es thätig bereuen, daß man ſein heili=
ges Geſetz übertreten habe, ſich verſchuldet fühlen.
So ſtimmt ταπεινωθηναι v. 10. mit v. 9. zuſammen.
In dieſer Hinſicht wird auch der Ausdruck: ſich vor
Gott demüthigen Luc. 18, 14. gebraucht. vgl. v. 13.
Die entgegengeſezte Gemüthsſtimmung war die des
Phariſäers, der keiner Vergebung ſeiner Sünden be=
dürftig zu ſeyn meinte, der ſich einbildete, mehr gethan
zu haben als er ſchuldig ſey, v. 11. 12. Der öfters

vorkommende bibliſche Ausdruck: Demuth und demüthig vor Gott, wird in verſchiedenen Stellen in etwas verſchiedenem Sinn genommen. In der einen Stelle iſt der eine Beſtandtheil des Totalbegriffs von Demuth, in der andern ein anderer zu verſtehen. In den angeführten Stellen [Jac. 4, 10. Luc. 18, 14. (vgl. 13.)] wird von ſolchen Menſchen geſagt, ſie demüthigen ſich vor Gott, welche und inſofern ſie als ſündige Menſchen ihre Abhängigkeit von Gott als ihrem höchſten Geſetzgeber, inwiefern ſie ihre Verſchuldung gegen Gott anerkennen. Jac. 4, 6. 7. bezeichnet demüthig ſeyn vor Gott wahrſcheinlich, inſofern Ehrfurcht vor Gott haben, inſofern man ſeine Verpflichtung lebendig anerkennt, Gott gehorſam zu ſeyn, oder inſofern man aus Ehrfurcht ihm gehorſam iſt. In andern Stellen bezieht es ſich auf die Anerkennung des Verhältniſſes, in welchem wir gegen Gott als Schöpfer und Regierer der Welt überhaupt ſtehen, auf Anerkennung der Abhängigkeit unſerer Kräfte und Schickſale von Gott, der Abhängigkeit des Erfolgs aller unſerer Unternehmungen, der Ausführung aller unſerer Entwürfe von Gott. Jac. 4, 13. ff. wird das Gegentheil von Demuth gegen Gott in einem Beyſpiel dargeſtellt. 1 Petr. 5, 6. heißt ταπεινοῦσθαι: eine ſolche Gemüthsſtimmung in Beziehung auf Leiden, die der Ueberzeugung von der Abhängigkeit unſeres Schickſals von Gott angemeſſen iſt; ehrfurchtsvolle Ergebung in den Willen Gottes bey Leiden, die er über uns verhängt *)

*) vgl. Mori Dissert. theol. Vol. II. p. 124. f. — Henslers Commentar über den 1. Br. Petri S. 223.

Ehrfurcht gegen Gott trägt überdieß auch deßwegen mittelbar zum Gehorſam gegen die göttliche Gebote bey, weil ſie, vermittelſt der darin enthaltenen lebendigen Achtung für das göttliche Geſetz, ernſtes Streben nach richtiger Selbſterkenntniß (in Hinſicht auf unſern moraliſchen Zuſtand) befördert, und vermittelſt der Selbſterkenntniß zum Glauben an das Evangelium (im engern Sinn) geneigt macht, aber auch weil ſie überhaupt

2) einen wichtigen Einfluß auf Glauben an die, von Gott durch eine Offenbarung uns mitgetheilten Belehrungen hat. Finden wir nämlich überwiegende Gründe, gewieße Belehrungen als göttliche anzuerkennen, ſo werden wir auch entſchloſſen ſeyn, ſie anzunehmen und feſtzuhalten, und unſere Gefühle und Handlungen damit in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchen, wenn ſie auch noch ſo vieles enthalten ſollten, was aus dem ſo ſehr beſchränkten Vorrath unſerer Vernunft- und Erfahrungs-Kenntniſſe nicht abgeleitet (oder aufgehellt) werden kann. Der Mangel an einem höheren Grad von Einſicht in Beziehung auf dieſe Wahrheiten, das Unbegreifliche, welches wir darin finden, wird uns nicht zur Bezweiflung derſelben verleiten: wir werden uns dabey beruhigen, daß der, welcher uns dieſe Wahrheiten geoffenbart hat, in Abſicht auf Erkenntniß unendlich weit über uns erha-

---

Eine vollſtändige Entwicklung des Begriffs von Demuth und Ehrfurcht gegen Gott findet man in Morus Dissert. theolog. et philolog. Vol. II. p. 123. ff. (in der Abhandlung: de homine submittente se Deo.)

ben, und zugleich der Wahrhaftige iſt. Wir werden uns im Glauben an göttliche Verheiſſungen, überhaupt an göttliche Verherſagungen nicht dadurch wankend machen laſſen, daß wir nicht einſehen, wie ſie erfüllt werden können: wir werden Gott dadurch ehren, daß wir ihm ſtandhaft zutrauen, er könne und wolle erfüllen, was er uns zugeſichert hat, wenn auch nach unſerer beſchränkten Anſicht die Erfüllung noch ſo unwahrſcheinlich ſcheinen ſollte. Auch in der heiligen Schrift wird Glauben an Verſicherungen Gottes, namentlich an künftig zu erfüllende, als etwas dargeſtellt, wodurch das beſchränkte menſchliche Geſchöpf ſeine Ehrfurcht gegen den unendlichen Geiſt beweist; z. B. Röm. 4, 20. f. heißt es von Abraham: δους δοξαν τω Θεω etc. 5 Moſ. 32, 51. 4 Moſ. 20, 12. (wo von dem Gegentheil die Rede iſt.). Ehrfurcht gegen Gott hat einen ſehr wichtigen Einfluß auf Glauben an das, was wir als göttliche Belehrung zu erkennen überwiegende Gründe haben; aber ſie hat auch die Wirkung, daß wir (und wären es auch nur Belehrungen, in Abſicht auf welche es wenigſtens möglich iſt, daß ſie von Gott kommen,) bey der Unterſuchung der Gründe für die Göttlichkeit der von Gott uns gegebenen Offenbarung eine um ſo größere Ernſthaftigkeit und Bedachtſamkeit zeigen, und den nachtheiligen Einfluß, den Vorurtheile und Neigungen (Stolz, Ehrbegierde, Neigung zur Sinnlichkeit) auf die Unterſuchung ſo leicht haben können, möglichſt zu verhindern ſuchen. Jeſus ſagt den Juden, daß ſie deßwegen nicht an ihn glauben, ſeine Lehre nicht für göttlich halten, weil ſie keine wahre Ehrfurcht vor Gott haben, Joh. 5, 44. vgl. 42. (vgl. Joh. 8, 49.). Ehrfurcht gegen Gott hat

3) einen wichtigen Einfluß auf ſtille Unterwerfung, auf Ergebung in Gottes Willen, bey dem, was Gott als Weltregent veranſtaltet oder zuläßt, wenn es auch für uns noch ſo unangenehm oder dunkel iſt. Nie werden wir bey wahrer Ehrfurcht gegen Gott die göttlichen Maasregeln zu tadeln uns anmaſſen: Der Gedanke wird lebendig in uns ſeyn: Eben weil die höchſte Weisheit dieß oder jenes veranſtaltete oder zuließ, ſo muß auch dieſe Veranſtaltung oder Zulaſſung mit dem weiſeſten Plan wirklich zuſammenſtimmen, wenn gleich wir es nicht einſehen können; weil die Weisheit des Weltregenten unendlich vollkommener iſt, als die unſere, ſo muß in der Leitung der Weltveränderungen vieles vorkommen, was wir mit unſerer beſchränkten Weisheit durchaus nicht zu vereinigen im Stand ſind; — weil das von Gott gilt, was Röm. 11, 33. f. geſagt wird: Welch eine Tiefe ſeiner Weisheit! Wer hat des Herrn Sinn erkannt ꝛc.! ſo muß der Fall oft eintreten, daß wir die beſondern Gründe der Verfügungen Gottes nicht einſehen können. Wir würden, wenn wir ſeine Maasregeln tadeln wollten, noch weit unvernünftiger handeln, als Kinder, wenn ſie die ihnen unbegreifliche Maasregeln ihrer weiſen Eltern tadeln wollten. Ehrfurcht gegen Gott bewahrt vor jeder Anmaßung eines Tadels der göttlichen Weltregierung, bey den Dunkelheiten und dem Unangenehmen im Gang unſerer und der menſchlichen Schickſale überhaupt; dieß ſind die vorzüglichen nächſten Wirkungen der Ehrfurcht gegen Gott. Von beſondern Handlungen, wodurch ſich Ehrfurcht gegen Gott auf eine eigenthümliche Art äußert, in der Folge.

Mit der Unterſuchung über die Ehrfurcht gegen Gott ſteht in ſehr enger Verbindung die Erörterung der Frage: Ob und wiefern auch Furcht vor Gott zu einer chriſtlichen Geſinnung gehöre?

1) Die chriſtliche Geſinnung ſchließt nicht in ſich die Geſinnung einer ſklaviſchen Furcht vor Gott, auch nicht einer herrſchenden ängſtlichen Furcht vor Strafen Gottes; aber

2) auch Chriſten können und ſollen nicht ganz frey ſeyn vom Gefühl von Furcht vor göttlicher Strafe; und zu einer chriſtlichen Geſinnung gehört kindliche Furcht vor Gott, bey der man ſich ſorgfältig hütet, ſich göttliche Strafen zuzuziehen.

1) Die chriſtliche Geſinnung begreift nicht in ſich die Geſinnung einer ſklaviſchen Furcht vor Gott; nicht eine ſolche Geſinnung, bey der man, ohne Gott zu lieben, blos durch ſinnliche Furcht vor göttlichen Strafen ſich zum Gehorſam gegen Gottes Gebote beſtimmen läßt. Ein ſolcher Sinn wäre das Gegentheil von dem, was Chriſtus fordert, wenn er (Matth. 22,37.) ſagt: Du ſollſt Gott lieben ꝛc., dieß wäre nicht wahre Tugend. Ferner ſchließt die Geſinnung des wahren Chriſten nicht in ſich die Geſinnung einer herrſchenden ängſtlichen Furcht vor Gottes Strafen, bey der man wegen vormaliger Vergehungen immer noch Strafen Gottes fürchtet, von ſeiner väterlichen Liebe und von der Seligkeit ausgeſchloſſen zu werden, fürchtet. Eine ſolche Gemüthsfaſſung kann zwar beſtehen mit einem niedrigeren Grad von Liebe gegen Gott und mit einer gewißen Art von Zutrauen zu ihm: Und ſie findet ſich auch

wirklich in dieſer Verbindung bey ſolchen, die ſich einer blos angefangenen, noch nicht vollendeten chriſtlichen Sinnesänderung bewußt ſind, wohl auch bey ſolchen, die, wenn auch die Sinnesänderung vollendet iſt, noch keine volle Gewißheit davon, alſo auch nicht von ihrer Begnadigung haben. Aber dieſe Gemüthsſtimmung ſoll bey Chriſten, wenn ſie gleich bey noch nicht vollendeter Sinnesänderung vortheilhaft iſt, übergehen in ein ſolches Vertrauen zu Gott, bey dem ſie, verſichert von der Vergebung ihrer Sünden, alles wahre Gute und nur Gutes von Gott zuverſichtlich erwarten. vgl. z. B. Röm. 5, 1. ff. 11. 1 Joh. 4, 17. 18. (kein φοβος ſoll mehr da ſeyn; man ſoll παρρησιαν haben ꝛc.) So wahr aber dieß iſt: ſo gewiß iſt es

2) daß auch wahre Chriſten von Gefühlen der Furcht vor göttlichen Strafen nicht ganz frey ſeyn können und ſollen. Denn die Furcht vor künftigen göttlichen Strafen kann auch durch den Gedanken bey wahren Chriſten erregt werden, daß ſie einen Rückgang zum Böſen machen, und ſo ihres Ziels verfehlen könnten. Und die Gefühle von Furcht in dieſer Hinſicht dürfen und ſollen auch, ſoweit es nöthig iſt, zur Unterſtützung der Würkungen ihrer Ehrfurcht und Liebe, zu ihrer Verwahrung vor Ungehorſam gegen Gott, zu ihrer Verwahrung vor Rückkehr zum Böſen beytragen. Aber ſie ſollen bey ihnen nicht übergehen in eine herrſchende Aengſtlichkeit, die ihren Muth niederſchlägt. (vgl. 1 Joh. 4, 17. 18. und Röm. 8, 15. 35. ff.) Zur herrſchenden Geſinnung der Chriſten gehört nur eine ſolche Furcht vor Gott, die man kindliche nennen kann; eine Geſinnung, bey welcher ſie

1) mit lebendiger Ueberzeugung erkennen, daß Gottes Mißfallen und der Verluſt ſeiner Gnade und der damit zuſammenhängenden Wohlthaten ein ſehr furchtbares Uebel ſey, und daher

2) ſich vor allem ſorgfältig hüten, wodurch ſie ſich dieſes Uebel (oder wodurch ſie ſich Gottes Strafen) zuziehen würden. — Dieſe Geſinnung ſteht in einem nothwendigen Zuſammenhang mit der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott. Bey wahrer Ehrfurcht gegen Gott beſtreben wir uns, Gott nicht mißfällig zu werden; wir werden uns alſo auch vor dem hüten, wodurch wir uns ſeine Strafen zuziehen, inwiefern ſie Folgen (Erweiſungen) ſeines gerechten Mißfallens ſind. Bey ächter Liebe gegen Gott müßen wir ernſtlich wünſchen, ſeiner beſonderen (väterlichen) Liebe nicht verluſtig zu werden, von einer näheren Verbindung mit ihm nicht ausgeſchloſſen zu werden, des Ziels nicht zu verfehlen, zu welchem Er uns beſtimmt und berufen hat, welches wir nach ſeiner Abſicht und unter ſeiner Leitung und ſeinem Beyſtand erreichen ſollen. Darum werden wir auch die Strafen Gottes, beſonders die in der künftigen Welt, als ein furchtbares Uebel anſehen, und uns ſorgfältig hüten, ſie uns zuzuziehen. Dieß iſt kindliche Furcht vor Gott. Sie iſt ganz ähnlich der Furcht gut geſinnter Kinder, die ihre Eltern herzlich verehren und lieben.

Zweyter Hauptbeſtandtheil einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott.

Liebe gegen Gott im engſten Sinn, innigſt verbunden mit Dankbarkeit gegen ihn.

1) Hier iſt zu berückſichtigen der Begriff von ihr;

2) die Gründe, warum es Pflicht ſey, uns ernſtlich zu beſtreben, dieſe Geſinnung bey uns herrſchend werden zu laſſen;

3) die eigenthümlichen Wirkungen dieſer Geſinnung;

4) was die chriſtliche Liebe gegen Gott Eigenes habe?

I) Begriff. Liebe gegen Gott wird allerdings zuweilen im weitern Sinn genommen, auch in der heil. Schrift. In dieſem Sinn iſt Liebe gegen Gott, die geſammte Verehrung Gottes, pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott und die damit zuſammenhängende Handlungsart. Im engern Sinn aber (und in dieſem Sinn wird ſie hier genommen) iſt ſie ein Beſtandtheil jener Geſinnung, eine Geſinnung, die unterſchieden iſt von andern Beſtandtheilen der Geſinnung gegen Gott, vom Gehorſam, von Ehrfurcht gegen Gott, vom Vertrauen auf Gott. Wie kann nun der Begriff davon beſtimmt werden? Vorausgeſezt muß dabey werden ein Erfahrungsbegriff von reiner geiſtiger Liebe. Faßt man diejenigen Merkmale dieſes Begriffs zuſammen, die auf unſere Geſinnung gegen Gott anwendbar ſind, und denkt man ſie mit ſolchen Beſtimmungen, die einem richtigen Begriff von Gott und von ſeinem Verhältniß gegen uns angemeſſen ſind, ſo hat man ei-

nen Begriff von der Liebe gegen Gott (im engeren Sinn), der hinlänglich iſt, um dieſe Geſinnung von andern zu unterſcheiden. Zu den weſentlichen Merkmalen dieſes Begriffs gehören folgende:

1) Die Geſinnung der Liebe gegen Gott gründet ſich auf die Ueberzeugung von Gottes vollkommenſter Liebe und Güte; und, inwiefern ſie mit Dankbarkeit verbunden iſt, auf Ueberzeugung von ſeiner freyen uneigennützigen Güte, inſofern ſich dieſe gegen uns, und gegen unſere Mitmenſchen erwies, erweist, erweiſen wird, inſofern wir und andere Menſchen Gegenſtand der Würkungen (Offenbarung) ſeiner Liebe ſind.

2) Sie enthält ſolche herrſchende Gefühle, die zum Weſentlichen der Zuneigung und Dankbarkeit gehören, und zugleich ein herrſchendes williges Beſtreben, alle unſere innere und äußere Handlungen mit ſolchen Gefühlen übereinſtimmend zu machen. Weiter entwickelt, liegt folgendes in dieſer allgemeinen Beſtimmung. Liebe gegen Gott ſchließt in ſich ein herrſchendes Gefühl von lauterm Wohlgefallen an Gott als dem vollkommenſten Urbild der Güte, innige Freude über Gott und ſein Verhältniß zu uns, innige Freude darüber, daß er iſt, namentlich auch für uns, daß wir in Verbindung mit ihm ſtehen, daß er uns kennt, und liebt, und ein herrſchendes Gefühl von Sehnſucht nach einer näheren Bekanntſchaft mit Gott, und anhaltendes ernſtliches Streben nach einer immer vollkommeneren Erkenntniß Gottes, ſeiner Werke und Eigenſchaften, ein fortdaurendes Streben, das Andenken an ihn in unſerm Gemüth zu erhalten, und

die Vorſtellung von ihm bey uns recht oft zu beleben. Zur Liebe gegen Gott gehört herrſchende Neigung, ihm wohlgefällig und immer wohlgefälliger zu werden. Zur Liebe gegen Gott gehört Sehnſucht nach Vereinigung *) mit Gott (in ächtchriſtlichem, und der Vernunft nicht widerſtreitendem, nicht in ungereimtem phantaſtiſchem Sinn); Sehnſucht nach Gottes wohlthätigen Einwirkungen auf unſern Geiſt und Herz, und nach einer immer größeren Empfänglichkeit für dieſelbe, nach immer vollkommenerer Uebereinſtimmung unſers Willens mit Gottes Willen, unſerer Abſichten mit Gottes Zwecken, unſerer Würkſamkeit mit Gottes Würkſamkeit. Liebe gegen Gott ſchließt alſo auch in ſich ein herrſchendes Beſtreben und Geneigtheit, alle ſeine Gebote zu befolgen, ihm immer ähnlicher zu werden, ſeine Zwecke ſo zu behandeln, als wären es unſere eigene, ſie mit möglichſtem Eifer zu befördern als Gottes Zwecke, Freude über die Erreichung der Zwecke Gottes als ſolcher. Und inwiefern Liebe gegen Gott zugleich dankbar iſt, begreift ſie ein herrſchendes Gefühl von Dankbarkeit gegen Gott, und das Streben in ſich, unſere Dankbarkeit ſo gut als möglich thätig zu beweiſen, vorzüglich ein ernſtliches Beſtreben, alle Vorzüge, die Gott uns gab, alle Wohlthaten, die wir ihm verdanken, ſo anzuwenden, wie es den Zwecken unſers höchſten Wohlthäters angemeſſen iſt.

Noch einige Bemerkungen, die zum Theil Folgerungen aus dem Vorhergehenden ſind, zum Theil nähere Beſtimmungen des Vorhergehenden enthlaten:

*) vgl. Reinhards Predigten vom J. 1810. II. Bd. S. 422. f. 429. f.

a) Liebe gegen Gott iſt keineswegs eine blos praktiſche in dem Sinn, in welchem einige ſie ſo nannten, d. h. nicht einerley mit Gehorſam gegen die göttlichen Gebote überhaupt, oder mit der Willigkeit ſie zu befolgen. *) Eben ſo wenig aber iſt ſie eine Geſinnung, die in bloßen Gefühlen beſteht; noch weniger eine ſinnliche Zuneigung; denn ſie ſtrebt nach keinem ſinnlichen Genuß. (Es iſt Entweihung der edelſten Geſinnung, Liebe gegen Gott mit einer Neigung zu verwechſeln, die nach ſinnlichem Genuß ſtrebt, wenigſtens nach innerem.)

b) Liebe gegen Gott als ſolche (oder: an ſich) iſt eine uneigennützige Geſinnung, aber nicht eine ſolche Geſinnung, auf welche der Gedanke an das Verhältniß Gottes zu unſerer Glückſeligkeit keinen Einfluß hat, auch nicht eine ſolche, mit der das Verlangen und Streben nach eigener Glückſeligkeit nicht verbunden ſeyn darf. Sie iſt an ſich eine ganz uneigennützige Geſinnung. Man kann unterſcheiden:

1) die Geſinnung der Liebe gegen Gott an ſich und als ſolche;

2) das Streben nach dieſer Geſinnung und nach der Erhaltung und Vervollkommnung derſelben, und die auf dieſen Zweck gerichteten Handlungen;

3) die Art zu handeln, und einzelne Handlungen, zu welchen Liebe gegen Gott antreibt. — Bey 2) und 3) wirkt wohl bey Weſen, wie wir ſind, auch das Verlangen nach eigenem Wohl unvermeidlich mit.

*) Nicht ganz richtig ſind auch die, in de Wette's chriſtlicher Sittenlehre I. Thl. S. 296. f. vorkommenden, Aeuſſerungen über die Liebe gegen Gott.

Der Satz, daß die Liebe gegen Gott an ſich eine ganz uneigennützige Geſinnung iſt, iſt unbeſtreitbar wahr, wenn gleich die Beſtimmung, die einige Myſtiker dabey angenommen zu haben ſcheinen, unrichtig (Uebertreibung) iſt. *) Liebe gegen Gott iſt nämlich deßwegen an ſich ganz uneigennützig, weil ſie, als Liebe, ſich keineswegs gründet auf den Trieb zu unſerem eigenen Wohlſeyn, weil der Gott liebende als ſolcher nicht ſein eigenes Wohl zum Zweck bey dieſer Liebe macht, nicht Gott liebt, damit Gott ihn glückſelig mache.

Die Geſinnung der Liebe gegen Gott iſt nicht eine Modifikation unſerer Selbſtliebe. Dieß iſt der Fall in Abſicht auf jede ächte geiſtige Liebe. Wer irgend einen andern nur oder vorzüglich deßwegen liebt, damit er durch ihn Vortheile erhalte, liebt eigentlich gar nicht den andern, ſondern nur ſich ſelbſt; er betrachtet den andern nur als Mittel zur Beförderung ſeiner Zwecke. Dieß iſt aber nicht Liebe. Sollte alſo eine Geſinnung Liebe gegen Gott ſeyn, bey der man Gott liebt, nur damit er unſere Glückſeligkeit befördere? In dieſem Sinn iſt unſtreitig wahr, was die Myſtiker von reiner Liebe gegen Gott lehrten. Aber Liebe gegen Gott iſt deßwegen nicht eine ſolche Geſinnung, auf welche der Gedanke an das Verhältniß Gottes zu unſerer Glückſeligkeit keinen Einfluß hat. Vielmehr ſoll auch der Gedanke daran Antrieb zu dankbarer Liebe gegen Gott ſeyn. Wenn ich einen edlen Wohlthäter dankbar liebe, ſo liebe ich ihn, weil er mein Wohlthäter iſt. Aber meine Liebe geht nicht aus der Abſicht hervor, in

*) vergl. Cruſius Moraltheologie II. Thl. S. 1265. ff.

Zukunft meine Glückſeligkeit durch ſeine Wirkſamkeit mehr zu befördern. Ich liebe ihn, weil er mein Wohlthäter iſt, nicht damit er mein Wohlthäter in Zukunft ſeyn möge. Die dankbare Liebe gegen edle Wohlthäter entſteht aus der Vorſtellung von den Erweiſungen ihrer Liebe gegen uns; ſie gründet ſich auf das Anerkennen ihrer freyen Güte, die ſich namentlich durch Wohlthaten gegen uns erweist. Eben ſo dankbare Liebe gegen Gott. Liebe gegen Gott iſt aber auch nicht eine ſolche Geſinnung, die nicht beſtehen kann mit dem Rückſicht nehmen auf eigene Glückſeligkeit bey unſerm Handeln, und mit einem würkſamen Verlangen darnach. Wenn gleich Liebe gegen Gott nicht aus dem Trieb zur Glückſeligkeit hervorgeht, ſo folgt doch daraus nicht, jene Geſinnung und ein ernſtliches würkſames Verlangen und Streben nach eigener Glückſeligkeit können nicht in Einem und eben demſelben Geiſt vorhanden ſeyn. Die Hoffnung der Glückſeligkeit — die Hoffnung wohlthätiger Folgen des Gehorſams gegen die göttlichen Gebote, kann auch vermittelſt des Triebs zum Wohlſeyn, der Liebe gegen Gott unbeſchadet, beytragen, die Würkungen, durch welche Liebe gegen Gott ſich äußern ſoll, zu unterſtützen, — die Wegräumung eines Hinderniſſes zu erleichtern, das Entſchlieſſungen und Handlungen im Wege ſteht, zu denen uns Liebe gegen Gott verpflichtet und ermuntert. *)

Selbſt das natürliche Verlangen nach Glückſeligkeit kann und darf indirekt zu Handlungen mitwür-

*) vergl. den Abſchnitt von den Beweggründen zur chriſtlichen Tugend.

ken, zu welchen Liebe gegen Gott verpflichtet. Aber es giebt auch ein edleres Verlangen nach Glückſeligkeit, als das natürliche; und jenes iſt ſelbſt zum Theil Wirkung der Liebe gegen Gott. Wer Gott liebt, wird die Glückſeligkeit, nach der er nach Gottes Willen ſtreben ſoll, ernſtlich wollen, weil ſie ein Zweck Gottes iſt, der in Abſicht auf ihn erreicht werden ſoll. In beſonderem Zuſammenhang ſteht mit der Liebe gegen Gott, die Sehnſucht nach dem vollkommenen Leben im ewigen Reich Gottes. Sie iſt eine Wirkung der Liebe gegen Gott,

1) weil dieſe nothwendig die Sehnſucht in ſich begreift, zu einer vollkommeneren Erkenntniß Gottes, als die im gegenwärtigen Leben erreichbare iſt, und zu einer näheren Gemeinſchaft mit Gott, als im gegenwärtigen Leben ſtatt findet, zu gelangen;

2) weil zur Liebe gegen Gott auch die Sehnſucht gehört, für die Zwecke Gottes auf eine weit vollkommenere Art zu wirken, als wir bey unſern beſchränkten Kräften und Wirkungskreiſen es jezt thun können.

Wer Gott liebt, wird ernſtlich nach jenem beſſern Leben ſtreben, weil er in jenem Leben Gott vollkommener erkennen wird, aber auch ihm vollkommener dienen, vollkommener und ewig für Gottes Zwecke mitwirken kann. So iſt das Verlangen nach der himmliſchen Seligkeit ſelbſt eine Wirkung der Liebe gegen Gott. Aber dieß iſt freylich etwas ganz anders, als Gott lieben, nur um ſeine Glückſeligkeit zu befördern. Es iſt hier ein umgekehrtes Verhältniß. Wir wollen Glückſeligkeit, weil wir Gott lieben (um Gottes willen).

c) Aechte Liebe gegen Gott iſt ferner nothwendig mit Ehrfurcht gegen Gott verbunden. Dieß folgt ſchon daraus, daß die Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott pflichtmäßig iſt. — Aber auch an ſich betrachtet, hängt ächte Liebe gegen Gott mit der Ehrfurcht gegen ihn zuſammen. Denn ächte Liebe gegen Gott gründet ſich auf Anerkennung einer moraliſchen Güte Gottes, einer ſolchen, die mit allen übrigen Vollkommenheiten Gottes übereinſtimmt, und ſelbſt ein weſentlicher Beſtandtheil der höchſten Vollkommenheit Gottes iſt. Ueberdieß gehört zur Liebe gegen Gott weſentlich, daß wir alle ſeine Zwecke zu befördern uns ernſtlich beſtreben, daß wir willig ſind, Gott in allem ohne Ausnahme wohlgefällig zu werden. Wenn von Liebe gegen Menſchen die Rede iſt, ſo tritt eine nothwendige Beſchränkung ein. Zwar auch dieſe ſchließt in ſich die Willigkeit, die Zwecke des andern als die unſeren zu behandeln; aber wir dürfen dieß nicht in allen Fällen thun: denn auch der achtungswürdigſte und liebenswürdigſte Menſch iſt ein beſchränktes, fehlerhaftes, dem Irrthum unterworfenes Geſchöpf. Er kann alſo der Güte ſeiner Geſinnung ungeachtet doch in gewißen Fällen ſich einen Zweck vorſetzen, zu deſſen Erreichung wir nicht mitwirken dürfen. Aber Gott iſt der Heiligſte und Allweiſe, der alſo nur heilige und weiſe, nur ſolche Zwecke haben kann, die befördert werden ſollen. Darum fällt in Beziehung auf Liebe gegen Gott die, bey der Liebe gegen Menſchen nothwendige, Beſchränkung ganz weg. Dieß beweist aber zugleich, daß die höchſte (unbeſchränkte) Ehrfurcht mit dieſer Liebe verbunden ſeyn

muß. Denn ohne jene könnten wir nicht in allen Fällen ohne Ausnahme die Ausführung ſeiner Zwecke und ſein Wohlgefallen wollen. Daraus ergiebt ſich aber auch, daß der Liebe gegen Gott Liebe gegen jeden andern Gegenſtand, mit welcher ſie in Colliſion kommen kann, im Colliſionsfall untergeordnet werden muß.

II) Nun entſteht die Frage, ob dieſe Geſinnung eine ſolche ſey, die das Chriſtenthum fordert, und ob etwa auch die bloße Vernunft Verpflichtungsgründe dazu erkenne?

a) Nach dem Chriſtenthum gehört ſie zu den Geſinnungen eines Chriſten weſentlich. Allerdings wird in mehr als Einer der Stellen, die von Gottes Liebe ſprechen, dieſer Ausdruck im weitern Sinn genommen: Allerdings kann man nicht alle die Stellen, die dieſer Liebe erwähnen, als Beweiſe betrachten, daß Geſinnung der Liebe gegen Gott im engern Sinn zu einer pflichtmäßigen Geſinnung gehöre. Aber man kann doch, theils unmittelbar, theils mittelbar, aus dem N. T. und der Offenbarung überhaupt beweiſen, daß Liebe gegen Gott im engern Sinn bey (Menſchen überhaupt und beſonders) Chriſten vorhanden ſeyn ſoll, daß alſo jeder darnach ſtreben ſolle, daß ſein Herz zu dieſer Geſinnung gebildet werde. Der Beweis kann

I) unmittelbar genommen werden aus Stellen, wo von der Liebe gegen Gott die Rede iſt. Matth. 22, 37. Marc. 12, 30. (5 Moſ. 6, 5. vgl. 30, 6.). In dieſen Stellen bezeichnet dieſer Ausdruck zwar nicht ausſchlieſſend Liebe im engern Sinn, aber doch

gewiß eine ſolche Geſinnung, die dieſe in ſich ſchließt. Denn

1) hat man keinen beweiſenden Grund für die Vorausſetzung, daß dieſer Ausdruck blos Gehorſam gegen die göttliche Gebote überhaupt, oder Verehrung Gottes durch Befolgung ſeines Willens, mit Ausſchluß der Liebe im engern Sinn (der Zuneigung und Dankbarkeit) bezeichne. Alle Gründe dafür, die man vorgebracht hat, *) ſind, einzeln und zuſammen genommen, nicht beweiſend. Man hat ſich darauf berufen, daß die (5Moſ.6,5. 30,6. vorkommende) Redensart: Gott lieben 5 Moſ. 10, 12. mit: Gott fürchten und Gott dienen, verwechſelt werde. Allein die Furcht vor Gott wird gerade in dieſer Stelle ausdrücklich unterſchieden von der Liebe gegen Gott. Was berechtigt nun wohl zu dem Schluß, Gott lieben ſey identiſch mit Gott fürchten und Gott dienen? Iſt es nicht natürlicher anzunehmen, beyde ſeyen unterſchieden, — der erſtere Ausdruck bezeichne Liebe gegen Gott im engern Sinn, der andere Furcht? — Ferner hat man bemerkt, in vielen Stellen des alten Teſtaments, werde Liebe gegen Gott mit Abſcheu gegen das Böſe, mit Gehorſam gegen die Gebote Gottes verbunden, z. B. Pſ. 97, 10. 2 Moſ. 20, 6. 1 B. Kön. 3, 3. ꝛc. Allein alle dieſe Stellen laſſen ſich auf die natürlichſte Art erklären, wenn man vorausſezt, Liebe gegen Gott ſey eine ſolche Geſinnung, womit Gehorſam in enger nothwendiger Verbindung ſtehe. Es folgt alſo aus jenen Stellen nicht, Liebe gegen Gott ſey identiſch mit Verehrung

*) S. Reinhards Syſtem der chriſtlichen Moral II. Bd. 3te Aufl. S. 24. ff.

Gottes durch Beobachtung ſeines Geſetzes. Wer ſeinen Freund liebt, wird ſich ihm durch ſein Handlen möglichſt wohlgefällig machen ꝛc. Iſt denn aber beydes identiſch? Verhält ſich nicht das leztere zum erſteren, wie Wirkung zur Urſache? Eben ſo iſt, wenn man aus Liebe gegen Gott ſeinen Willen befolgt, das leztere Folge vom erſteren; beydes iſt nicht identiſch; noch weniger iſt Liebe im engern Sinn ausgeſchloſſen.

2) Man hat einen hinlänglichen Grund anzunehmen, daß in dem Begriff von Liebe gegen Gott in den Stellen Matth. 22, 37. Marc. 12, 30. 5 B. Moſ. 6, 5. auch der Begriff von Liebe im engeren Sinn enthalten ſey. Denn

1) iſt das der Bedeutung von אהב, und dem Zuſammenhang angemeſſen. Denn es heißt, du ſollſt Gott lieben von ganzem Herzen u. ſ. w. — den Herrn deinen Gott. Entweder nimmt man an, daß in den Worten: ἐν ὅλῃ τῃ καρδια σου, ἐν ὅλῃ τῃ ψυχῃ σου, ἐν ὅλῃ τῃ διανοια σου jeder Ausdruck eine beſondere Bedeutung habe, oder ſezt man voraus, daß dieſe Ausdrücke zuſammen nur Einen Hauptbegriff ausdrücken. Im erſten Fall muß man unläugbar auch das Gefühlsvermögen zu dem rechnen, was durch jene Worte bezeichnet wird. Im zweyten Fall liegt in der Zuſammenſetzung dieſer Ausdrücke unſtreitig das: Alle Kräfte der Seele ſollen Theil nehmen an der Liebe gegen Gott, auch das Gefühlsvermögen alſo. Es gehören alſo auch Gefühle zu dieſer Geſinnung gegen Gott; und daß namentlich auch Gefühle von Zuneigung und Dankbarkeit dazu gehören, wird durch die Worte: τον Θεον σου, angedeutet. In

Beziehung auf die Iſraeliten wird Jehova **ihr Gott** genannt, inſofern er ihr vorzüglicher Wohlthäter war. Dieß ſoll auch jeder Verehrer Chriſti dabey denken. Es gehören alſo zur Liebe gegen Gott, von der hier die Rede iſt, auch ſolche Gefühle, die **der Ueberzeugung** angemeſſen ſind, daß Gott unſer Gott, ein gegen uns liebevoll geſinnter, ein gegen uns höchſtwohlthätiger Gott iſt, — Gefühle von dankbarer Liebe. Dieß läßt ſich

2) auch in Rückſicht auf das alte Teſtament, auch durch andere Data beſtätigen. Z. B. 5 Moſ. 10, 12. wird Liebe gegen Gott unterſchieden von der Ehrfurcht gegen Gott und Befolgung ſeiner übrigen Gebote. Ueberdieß wird Gott auch im A. T. oft auf eine ſolche Art beſchrieben, die geeignet iſt, Gefühle von Zuneigung und Dankbarkeit gegen ihn zu erwecken; und es finden ſich auch altteſtamentliche Stellen, beſonders in den Pſalmen, die unverkennbare Ausdrücke des Gefühls von Zuneigung und Dankbarkeit gegen Gott ſind.*) Z. B. Pſ. 18, 2. ff. ſpricht ſich unverkennbar ein ſolches Gefühl aus; ebenſo Pſ. 73, 25. ff. vgl. auch Pſ. 37, 4. 119, 14. 16. 47. 103, 1. ff. Es finden ſich ferner mehrere altteſtamentliche Stellen, in welchen ſehr rührende Aufforderungen zu dankbarem Lob Gottes enthalten ſind; z. B. Pſ. 136. 107. 118. 147. ꝛc. Schon daraus läßt ſich ſchließen, daß zu der Liebe gegen Gott, von welcher Jeſus Matth. 22, 37. ſpricht, auch Liebe gegen Gott im **engern** Sinn, Zuneigung und Dankbarkeit und die damit zuſammenhängenden Gefühle ge-

*) vergl. **Stäudlins** philoſ. und bibliſche Moral §. 112. S. 269.

hören. Und man darf dieß um ſo mehr annehmen, da die chriſtliche Lehre weit mehr dazu geeignet iſt, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott uns einzuflößen, als die altteſtamentliche Lehre. Ein beſonderer Beſtätigungsgrund davon in Rückſicht auf das N. T. findet ſich 1 Joh. 4, 19. vergl. mit v. 16. 9. 10. Hier muß man doch wohl allein oder wenigſtens zunächſt und vorzüglich an Liebe gegen Gott im engern Sinn, verbunden mit Dankbarkeit, denken. Von einer ſolchen Liebe iſt die Rede, die hervorgeht aus einer lebendigen Ueberzeugung von der zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns, die ſich namentlich gründet auf Ueberzeugung von dem größten Beweis der göttlichen Liebe gegen uns, der v. 9. 10. angeführt wird. Aber eine lebendige Ueberzeugung von der Größe der zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns, ſo wie ſie ſich durch Chriſtum geoffenbart hat, iſt auch untrennbar verbunden mit Zuneigung gegen Gott, mit Gefühlen der innigſten Freude an Gott, und mit der gerührteſten Dankbarkeit gegen ihn. Dieß liegt wohl auch in dem allgemeinen Ausſpruch Gal. 5, 6., wo Paulus das Weſentliche des praktiſchen Chriſtenthums ſo beſchreibt, es komme auf einen Glauben an, der wirkſam ſey durch Liebe. Eine ſolche Liebe iſt die chriſtliche Geſinnung, die hervorgeht aus dem Glauben an Gott, daß er durch Chriſtum eine beſondere Anſtalt zu unſerer Begnadigung und ewigen Beſeligung gemacht habe. Man kann damit auch verbinden die Ausſprüche Pauli, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Daraus ergiebt ſich zunächſt das: die Geſinnung wahrer Chriſten gegen Gott iſt eine kindliche; und dazu gehört, theils ein kind-

liches Zutrauen zu Gott, theils eine kindliche Liebe zu ihm; und dieſe läßt ſich nicht trennen von Gefühlen von Zuneigung und Dankbarkeit; ſie iſt nicht bloßer Gehorſam oder Ehrfurcht gegen Gott, die ſich durch Gehorſam wirkſam äußert, obgleich dieſe nothwendig damit verbunden ſind. Mit dieſer Behauptung, Liebe gegen Gott im engern Sinn gehöre zur chriſtlichen Geſinnung, laſſen ſich auch alle übrige neuteſtamentliche Stellen, die ſich auf Liebe gegen Gott beziehen, vereinigen. Hier die, aus denen man beweiſen wollte, Liebe gegen Gott beſtehe nur in Verehrung Gottes durch Gehorſam, und auch von dieſen nur die, wo es nicht auf den erſten Blick einleuchtet, daß ſie nicht einmal einen ſcheinbaren Grund für jene Meynung enthalten. Es ſind lauter ſolche, aus welchen allerdings der Satz, aber auch nur der Satz geſchloſſen werden kann, daß Gehorſam gegen alle übrige göttliche Gebote untrennbar verbunden ſey mit Liebe gegen Gott. Sie dienen zum Beweis, daß zur Liebe gegen Gott auch eine herrſchende Geneigtheit, Gott wohlgefällig zu ſeyn, gehöre. 1. Joh. 2, 5. heißt es, ος δ'αν τηρη ἀυτȣ τον λογον im Gegenſatz gegen v. 4. Der Sinn dieſes Ausſpruchs iſt: nur der hat ächte Liebe gegen Gott *) (ἐν τȣτω ἡ ἀγαπη τετελειωται), der auch das Wort Gottes, die Gebote Gottes (v. 4.)

*) Dieſe Erklärung ſcheint dem Zuſammenhang mit v. 4. angemeſſener zu ſeyn als die: bey welcher man durch ἀγαπη τȣ Θεȣ die Liebe Gottes gegen den Menſchen verſteht, und die folgenden Worte (v. 5.): ἐν τȣτῳ γινωσκομεν etc., ſtreiten nicht mit derſelben.

hält. Allerdings folgt daraus unſtreitig, zur Liebe gegen Gott werde weſentlich erfordert, daß ſie ſich wirkſam äußere durch willige Befolgung aller göttlichen Gebote. Aber es folgt nicht daraus, Liebe gegen Gott ſey einerley mit jener Befolgung. Eben dieß gilt in Beziehung auf 1 Joh. 5, 3. Vergleicht man damit 4, 19., ſo kann man ſich nicht einfallen laſſen, dieſe Worte ſo zu erklären, Liebe gegen Gott ſey einerley mit dem Halten ſeiner Gebote. Der Sinn muß ſeyn: das iſt Würkung der ächten Liebe gegen Gott, oder: dadurch erweist (äußert) ſie ſich, daß wir ſeine Gebote halten. Deßwegen hatte Johannes am Ende des zweyten Verſes das eine und andere unterſchieden, [(deßwegen ſezt er hinzu, *αἱ ἐντολαι ȣ βαρειαι.*) Wollte man annehmen, die Liebe gegen Gott in dieſem Vers ſey blos Gehorſam gegen die göttlichen Gebote, ſo iſt nicht klar, wie mit dem erſten Satz der zuſammenhänge, ſeine Gebote ſeyen nicht ſchwer. Verſteht man aber die, (aus dem Glauben an Chriſtum (v. 1. 4.) hervorgehende,) Liebe gegen Gott im engern Sinn, ſo iſt der Zuſammenhang klar. Denn dieſe iſt ein ſehr wirkſames Princip der Geneigtheit zu Befolgung ſeiner Gebote; für die Liebe iſt kein Opfer zu ſchwer. (Entwickelt man den Zuſammenhang noch weiter, ſo liegt darin auch der Gedanke: Die Liebe gegen Gott iſt eine ſolche Geſinnung, die in der innigſten Verbindung ſteht mit dem Glauben an Chriſtum, vgl. v. 1. 4. mit v. 3.)] — Liebe gegen Gott iſt eine Geſinnung, die ſich zum Gehorſam ſo verhält, wie die Urſache zur Wirkung. Damit ſtimmt zuſammen, was Jeſus in einigen Stellen (Joh. 14, 15. 21. 23.

15, 14.) von der Liebe gegen ihn ſelbſt ſagt. Allerdings iſt es auch anwendbar auf Liebe gegen Gott. Aber es kann nicht daraus geſchloſſen werden, daß Liebe gegen Gott (und Jeſum) identiſch ſey mit Gehorſam gegen die Gebote Gottes (und Jeſu). Auch das, was Jeſus Joh. 14, 31. von ſeiner eigenen Liebe zu ſeinem Vater ſagt, beweist keineswegs, daß Liebe gegen Gott und Befolgung ſeiner Gebote einerley ſey; aber es beſtätigt die Wahrheit, daß Willigkeit zur Befolgung der göttlichen Gebote ein weſentliches Merkmal der ächten Liebe gegen Gott ſey. Das αγαπαν τον πατερα iſt die Geſinnung Jeſu, von welcher auch das eine nothwendige Folge war, daß er gerne auch den beſchwerlichſten Auftrag ſeines Vaters vollzog. Es läßt ſich aus mehreren Ausſprüchen der heil. Schrift unmittelbar erweiſen, daß zur Liebe gegen Gott auch Liebe gegen ihn im engern Sinn gehöre, und zugleich erhellt auch, daß ſie nothwendig verbunden iſt mit dem Gehorſam gegen alle übrige Gebote Gottes. Das erſtere und eben darum auch das leztere läßt ſich aber auch

II) noch mittelbar aus der chriſtlichen Lehre erweiſen. Es läßt ſich erweiſen aus dem kurzen Ausſpruch Jeſu Joh. 17, 3. verbunden mit andern Ausſprüchen, oder wenn man ſeinen Inhalt ſo entwickelt, wie andere Ausſprüche es fordern. Weſentlich gehört zur Geſinnung eines Chriſten eine lebendige Erkenntniß Gottes, und ebendarum eine Geſinnung gegen Gott, die dieſer angemeſſen iſt, angemeſſen der lebendigen Ueberzeugung auch von Gottes Liebenswürdigkeit, von Gottes Liebe gegen uns, und namentlich

von dem beſondern Verhältniß Gottes als Vaters zu wahren Chriſten. Aber dieſe Ueberzeugung iſt ihrer Natur nach Quelle der Liebe gegen Gott im engern Sinn. Wahre Chriſten erkennen lebendig, daß Gott die Liebe iſt; ſie erkennen lebendig die Liebe Gottes gegen das Menſchengeſchlecht und gegen ſie ſelbſt (1 Joh. 4, 16. 9. 10. Joh. 3, 16.); und dieſe Erkenntniß iſt von innigſter und dankbarer Liebe gegen Gott untrennbar. Wahre Chriſten erkennen mit lebendiger Ueberzeugung, daß Gott in beſonderem Sinn ihr Vater ſey; dieß weckt kindliche Liebe gegen Gott. Dieſen Grund könnte man auch ſo darſtellen: Das Chriſtenthum ſezt die Liebenswürdigkeit Gottes in das hellſte Licht; es ſtellt uns Gott auf eine ſolche Art vor, die vorzüglich geeignet iſt, Zuneigung und Dankbarkeit gegen Gott zu erwecken. Nun ſoll aber der Glaube an dieſe Lehre des Chriſtenthums von Gott ein wirkſamer ſeyn; alſo ſoll eine ſolche Geſinnung bey Chriſten vorhanden ſeyn, die der chriſtlichen Lehre von Gott angemeſſen iſt; und dazu gehört auch Liebe gegen Gott im engern Sinn, aber eben darum auch herrſchende Geneigtheit, Gottes Zwecke als die unſeren zu betrachten, zu behandeln und zu befördern. Man kann noch das hinzuſetzen, die Geſchichte und Lehre Jeſu iſt dazu geeignet, uns Liebe im engeren Sinn gegen Chriſtum einzuflößen. Und da wir, nach eben dieſer Lehre, Jeſum als das vollkommenſte Ebenbild ſeines und unſers Vaters anerkennen ſollen; ſo hat der Glaube an die Geſchichte und Lehre Jeſu auch die Würkung, Liebe (im engeren Sinn) gegen ſeinen und unſern Vater hervorzubringen. Liebe gegen

Gott im engern Sinn gehört nach der chriſtlichen Leh⸗re zur pflichtmäßigen chriſtlichen Geſinnung gegen Gott. Aber auch

b) aus der Natur der Sache ſelbſt läßt ſich das erweiſen: die Geſinnung der Liebe gegen Gott iſt

1) an ſich eine pflichtmäßige Geſinnung;

2) es iſt auch darum Pflicht, ſie bey ſich herrſchend werden zu laſſen, weil Liebe gegen Gott einen eigen⸗thümlichen wichtigen Einfluß auf die Befolgung aller übrigen Gebote Gottes hat. Liebe gegen Gott, wie wir ihn aus der Natur und vorzüglich aus dem Evangelium kennen, iſt

1) an ſich ſchon pflichtmäßig. Wir kennen Gott als den Geiſt, der unſerer innigſten Liebe höchſt wür⸗dig iſt, ſchon deßwegen, weil in ihm die vollkommen⸗ſte Liebe iſt, weil er Urbild der Güte iſt. Geſezt, es wäre möglich, was freylich blos ungereimte Erdich⸗tung iſt, daß wir die vollkommene Güte Gottes er⸗kennten, ohne daß Gott in einem reellen Verhältniß mit uns ſtünde, ohne daß wir Gegenſtände ſeiner Gü⸗te wären, ſo wäre ſchon dann Gott ein höchſtwürdiger Gegenſtand unſerer Liebe, aber nicht unſerer dank⸗baren Liebe: dieß iſt er, inſofern er ſeine Liebe auch namentlich gegen uns erweist. Die leztere Betrach⸗tung iſt allerdings die wirkſamſte. Daran erinnert eben darum die Offenbarung am häufigſten.

a) Gott iſt unſer erſter und höchſter Wohl⸗thäter, und ſeine Güte iſt eine ganz freye. Gott iſt unſer erſter und höchſter Wohlthäter. Ihm vergl. Röm. 11, 36. Apg. 17, 24. f. 28. Offenb. 4, 11. Luc. 6, 35. haben wir unſer Daſeyn, alle unſere Kräfte,

ihm haben wir alles zu verdanken, was irgend auf die Erhaltung, Entwicklung, Ausbildung unſerer Kräfte, und auf unſer Wohlſeyn Einfluß hat. Ihm verdanken wir die großen Vorzüge unſeres Geiſtes, durch die wir uns vor allen übrigen Geſchöpfen auf der Erde auszeichnen; ihm verdanken wir es, daß wir fähig ſind, uns zum Ueberirrdiſchen zu erheben, ihn unſern Schöpfer kennen zu lernen, unſere Verbindlichkeit zu Befolgung ſeines Geſetzes zu erkennen, ihm, dem Urbild der Heiligkeit ähnlich zu werden. Ihm verdanken wir die großen Vorzüge unſeres Geiſtes, die uns unſere Beſtimmung für ewige Fortdauer und Entwicklung ankündigen. Von ihm hängt alles ab, was auſſer uns zu Entwicklung unſerer Kräfte und zu unſerm Wohlſeyn beytragen kann. Ohne Gott könnte es überall keinen Wohlthäter für uns geben. Alles überhaupt, was (auſſer Gott) wohlthätig für uns ſeyn kann, iſt nur durch ſeinen Willen vorhanden, wird nur durch ihn erhalten. Ohne ihn hätten wir nicht die Fähigkeit, von irgend einem unſerer Mitmenſchen Wohlthaten zu empfangen. Gott iſt unſer erſter und höchſter Wohlthäter, und hat eben darum den gerechteſten Anſpruch auf unſere dankbarſte Liebe. Und wie ſehr wird die Ueberzeugung von Gottes Liebenswürdigkeit, von der Größe ſeiner Liebe gegen uns, verſtärkt durch die Offenbarung, vorzüglich durch die chriſtliche! Gott hat, — dieß lehrt uns die Offenbarung, — eine Anſtalt getroffen, die darauf abzweckt, uns von den Strafen (unſeligen Folgen) der Sünde zu befreyen, uns von allem Böſen zu reinigen, uns zu ihm ähnlichen Weſen zu bilden, mit ihm zu vereinigen, uns, zu der höchſten,

für Weſen unſerer Art erreichbaren, Seligkeit und Herrlichkeit zu erheben, zu einer Seligkeit und Herrlichkeit, die unſere eigene Würdigkeit ſehr weit überſteigt, uns in dieſer Welt für ſein ewiges himmliſches Reich zu bilden, und einſt in dieſem Reich ewig und vollkommen zu beſeligen.

Gott iſt unſer höchſter Wohlthäter, und will unſer ewiger Wohlthäter ſeyn. Noch weit vollkommener, als in dieſer Welt, will ſich ſeine Güte an ſeinen Verehrern in der künftigen Welt verherrlichen. Und dieſe Güte iſt

b) ganz frey (unverdient),

α) inſofern ſchon als wir Geſchöpfe,

β) inſofern als wir ſündhafte Geſchöpfe ſind. In der erſten Beziehung gilt für alle erſchaffene Geiſter das, was Röm. 11, 35. geſagt wird. Gott bedarf der Dienſte ſeiner Geſchöpfe vgl. Apg. 17, 25. nicht, ſeine Seligkeit können dieſe nicht vergrößern; er iſt unabhängig von uns und allem auſſer ihm; ſeine Seligkeit beſizt er durch ſich ſelbſt; ſeine Geſchöpfe können ihm keinen Zuwachs an Seligkeit verſchaffen. Seine Güte gegen uns Menſchen iſt aber zweyfach unverdient, inſofern er ſie ſündigen Geſchöpfen erweist. Unverdient iſt Gottes Güte gegen ſolche überhaupt; aber beſonders der auſſerordentliche Beweis ſeiner Güte, den er uns dadurch gab, daß er den huldvollen Rathſchluß faßte, uns zu begnadigen und zu beſeligen, und daher durch Chriſtum eine auſſerordentliche Begnadigungs- und Beſeligungsanſtalt traf. Gott iſt unſer erſter, höchſter und beſtändiger Wohlthäter; und ſeine Güte iſt ganz frey und unverdient. Er iſt alſo gewiß unſerer

innigſten, dankbarſten und thätigſten Liebe höchſt würdig. Wir ſollen daher aus allen Kräften darnach ſtreben, daß der Sinn einer innigen und dankbaren Liebe gegen Gott bey uns herrſchend werde und bleibe, und daß mit den Gefühlen einer ſolchen Liebe unſere innere und äußere Handlungen in immer vollkommenere Uebereinſtimmung gebracht werden. Dankbare Liebe gegen Gott iſt an ſich, aber auch

2) darum indirekt pflichtmäßig, weil ſie einen ſo wichtigen eigenthümlichen Einfluß auf Gehorſam gegen alle übrige göttliche Gebote hat.

III) Liebe gegen Gott hat eine eigenthümliche Wirkung in Rückſicht auf Befolgung aller übrigen göttlichen Gebote, in folgenden Hinſichten:

1) Aus dem oben beſtimmten Begriff von Liebe gegen Gott folgt unmittelbar, daß Liebe gegen Gott uns willig macht zur Erfüllung aller übrigen Pflichten, daß ſie es möglich macht, alle gerne auszuüben, daß ſie der Abneigung gegen das Geſetz kräftig entgegenwürkt, und Liebe dazu hervorbringt. Darnach ſollen wir aber ſtreben, jene Abneigung immer mehr zu ſchwächen, Gottes Geſetz lieb gewinnen. Denn

a) es wird ſelbſt die Achtung für die Gebote des moraliſchen Geſetzes in ſehr vielen Fällen nicht wirkſam genug ſeyn, wenn eine mehr oder minder ſtarke Abneigung gegen das Geſetz ihr entgegenwirkt.

b) Es gehört zu unſerer Beſtimmung, (zu der Vollkommenheit, die wir in dieſem Leben ſchon, in einem gewißen Grad, haben ſollen,) daß wir das heilige Geſetz Gottes nicht aus bloßer Achtung, ſondern auch mit Luſt erfüllen. Ebendarum ſollen wir mit

der Triebfeder der Achtung die der Liebe gegen Gott verbinden. Denn dieſe iſt eine ſehr wirkſame und zugleich uneigennützige Triebfeder einer willigen und freudigen Befolgung aller übrigen göttlichen Gebote. Liebe kann würken, was bloße Ehrfurcht nicht zu würken vermag. [Auch in einer Abhandlung von Kant*) findet man eine merkwürdige Aeuſſerung darüber, die freylich mit mehreren ſeiner übrigen nicht übereinſtimmt, aber wahr iſt; folgende nämlich: „Die Achtung iſt ohne Zweifel das erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe ſtatt findet. — Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorſtellung, ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt; wenn man nach dem ſubjektiven Grund der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am erſten zu erwarten iſt, was der Menſch thun werde, nicht blos nach dem objektiven, was er thun ſoll; ſo iſt doch die Liebe, als freye Aufnahme des Willens eines andern unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtück der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Geſetz vorſchreibt, genöthigt werden zu müſſen): Denn was einer nicht gern thut, das thut er ſo kärglich, auch wohl mit ſophiſtiſchen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf dieſe, als Triebfeder, ohne den Beytritt jener, nicht ſehr viel zu rechnen ſeyn möchte.“] Eben darauf bezieht ſich der Ausſpruch des Apoſtels Johannes in ſeinem erſten Brief 5, 3.: Seine Gebote ſind nicht ſchwer; — für den nämlich, der

*) „Das Ende aller Dinge“ in der Berliner Monatſchrift vom Junius 1794. S. 518. ff.

an Chriſtum glaubt, und eben darum auch Gott liebt. Daß ſie, an ſich betrachtet, nicht ſchwer ſeyen, will Johannes wohl nicht ſagen; denn er ſpricht (v. 4.) vom Kampf mit dem κοσμος, der aber für den nicht ſchwer ſey, der an Chriſtum glaube, und eben darum auch Gott liebe.

2) Liebe gegen Gott würkt überdieß auch inſofern, als ſie mit Dankbarkeit verbunden iſt, zur Befolgung der göttlichen Gebote mit.

3) Aber auch in anderer Hinſicht hat Liebe gegen Gott einen wichtigen Einfluß auf Gehorſam gegen das göttliche Geſetz. Nur vermittelſt der Liebe gegen Gott kann der Gedanke oder Glaube an Gott überhaupt einen ſo wirkſamen und moraliſch vortheilhaften Einfluß auf die Bildung unſers Herzens und auf unſere Handlungsart haben, als er ſoll. Auch in dieſer Hinſicht kann Liebe gegen Gott nicht durch Ehrfurcht erſezt werden. Lieben wir Gott; ſo iſt es Freude für uns, ſo iſt es Bedürfniß für uns, an Gott, an ſein Verhältniß gegen uns, an ſeinen Willen zu denken. Wir werden eben darum oft und zugleich mit innigſter Theilnahme das Andenken an ihn erneuren, uns oft durch Gebet ihn vergegenwärtigen, und ebendarum mit dem Gedanken an ihn und an ſeinen Willen immer mehr vertraut werden, und ſo vertraut werden, daß der Glaube an Gott immer wirkſamer in Rückſicht auf unſere Empfindungen, unſer Handeln und Wollen, wird. Lieben wir Gott nicht, ſo denken wir nicht gerne an ihn und an unſer Verhältniß gegen ihn. Wir ſuchen entweder den Gedanken an ihn überhaupt möglichſt zu entfernen, oder wenn wir aus irgend einem Grund,

z. B. wegen unſers Berufs, damit uns beſchäftigen, ſo denken wir gewiß dieſen Gedanken nicht gerne, und gar nicht oder doch ſelten mit ernſtlicher Anwendung auf uns, oder nur mit einem mehr oder minder ſtarken Gefühl von Abneigung gegen ihn, in jedem Fall auf eine ſolche Art, die zur Veredlung unſeres Herzens wenig oder nichts beyträgt. Daraus folgt auch, daß bloße Achtung gegen Gott den gänzlichen Mangel der Liebe zu ihm nicht erſetzen kann. Denn wenn ſich mit der Ehrfurcht gegen Gott Abneigung verbindet, ſo denkt man nicht gerne, und eben darum auch nicht oft mit Anwendung auf ſich ſelbſt, an ihn. Auch kann Ehrfurcht gegen Gott bey einer ſolchen Gemüthsſtimmung nicht herrſchende Geſinnung werden. Mittelbar trägt ferner Liebe gegen Gott auch inſofern zum Gehorſam gegen alle übrige göttliche Gebote bey, als ſie auf die Würkſamkeit der Hoffnung des ewigen Lebens Einfluß hat. *) Man kann noch das hinzuſetzen: Wir ſollen jeden Grundtrieb in uns, alſo auch den Trieb zur geiſtigen Liebe möglichſt zu veredlen ſuchen. Dieſer wird es aber vorzüglich dadurch, daß man ihm eine herrſchende Richtung auf den würdigſten Gegenſtand giebt. Denn dieſe Richtung iſt an ſich ſchon Veredlung jenes Triebs; aber ſie iſt es auch deßwegen, weil der Trieb zur Liebe, wenn er dieſe Richtung hat, eben dadurch ſo geleitet wird, daß er ſeine Würkſamkeit auch in Beziehung auf andere Gegenſtände auf eine mit dem moraliſchen Zweck übereinſtimmende Art äußert.

IV) Worin beſteht aber das Eigenthümliche

*) vergl. S. 272. f.

der chriſtlichen Liebe gegen Gott? Schon aus den angeführten und mehreren andern Stellen des alten Teſtaments kann man folgern, daß auch die beſſeren Iſraeliten in einem gewißen Grad Gott liebten. Aber die chriſtliche Lehre gegen Gott hat etwas Eigenthümliches, und zwar folgendes:

1) in Anſehung der Ueberzeugung, worauf ſich die chriſtliche Liebe gegen Gott gründet.

2) In Anſehung ihrer Beſchaffenheit und Wirkungen.

1) In Hinſicht auf die Ueberzeugung, auf die ſie ſich gründet. Es liegt dabey Erkenntniß der Liebe Gottes zu Grunde, ſo wie ſie ſich namentlich auch durch Chriſtum offenbarte, und offenbart, durch die Veranſtaltung, die durch ihn ausgeführt wird, (1 Joh. 4, 9. 10. 14. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8.) durch ſeine Geſchichte und Lehre, und in der Perſon Jeſu. Schon deßwegen aber hat ſie auch etwas Eigenes

2) in Anſehung ihrer Beſchaffenheit und Wirkungen. Sie iſt

a) ein höherer Grad von Liebe gegen Gott, verglichen mit dem, der auch bey religiöſen Iſraeliten unter der altteſtamentlichen Verfaſſung ſtatt fand. Sie iſt kindliche Liebe gegen Gott, verbunden mit kindlichem Vertrauen auf ihn, und ſchließt eben darum einen höhern Grad von Willigkeit in ſich, uns Gott wohlgefällig zu machen, und ſeine Zwecke zu befördern. Denn eben die vollkommenere Erkenntniß der Größe der Liebe Gottes, die uns das Evangelium giebt, erzeugt ihrer Natur nach, wenn ſie lebendig iſt, einen höheren Grad von Liebe ꝛc.

b) Chriſtliche Liebe gegen Gott äußert ſich durch ein thätiges und williges Beſtreben, bey unſerm Handlen auf alle die Vorſchriften, namentlich auch auf die poſitiven, die Gott uns durch Jeſum bekannt gemacht hat, und auf Jeſu Beyſpiel Rückſicht zu nehmen. Sie ſchließt in ſich ein ernſtliches und williges Beſtreben, auch die Veranſtaltung Gottes, die er durch Chriſtum ausführt, auf eine recht gewiſſenhafte Art zu benutzen. Chriſtliche Liebe gegen Gott iſt endlich untrennbar verbunden mit dankbarer Verehrung und Liebe gegen Jeſum. (Davon mehr im folgenden.)

Dritter Hauptbeſtandtheil einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott.

Vertrauen auf Gott.

I) Begriff. Es giebt ein Vertrauen auf Gott, das man Vertrauen im engern Sinn, und ein ſolches, das man Vertrauen im weitern Sinn nennen kann. Das erſtere iſt es eigentlich, und zunächſt, wovon hier die Rede iſt; es ſteht aber allerdings in nothwendiger Verbindung mit dem lezteren. Es iſt dasjenige Vertrauen, welches wahre Chriſten in Beziehung auf ſich ſelbſt, in Beziehung auf ihre eigene Angelegenheiten, auf Gott zu ſetzen berechtigt ſind, und ſezen. Es iſt eine ſolche Geſinnung, vermöge der wir in allen Fällen wahrhaft Gutes und nur Gutes von Gott zuverſichtlich erwarten. Es ſchließt aber zugleich in ſich, daß dieſe zuverſichtliche Erwartung einen fortdaurenden wirkſamen Einfluß auf unſere Art zu urtheilen, zu fühlen, zu wollen und zu handeln habe. Vertrauen auf Gott im engern Sinn iſt eine ſolche Geſin-

nung, vermöge der wir, vorausgeſezt, daß wir wahre Chriſten ſind, von Gott in allen Fällen wahres Gutes und nur Gutes erwarten; — wahrhaft Gutes, nicht das, was nur uns gut ſcheint, ſondern das, was nach dem Urtheil der höchſten Weisheit gut iſt. Vermöge jenes Vertrauens erwarten wahre Chriſten zuverſichtlich die Beförderung ihres eigenen wahren Wohls, ihres Fortſchritts in der Erkenntniß der Wahrheit, und ihrer Heiligung von Gott: Sie erwarten zuverſichtlich, daß unter Gottes Leitung alles zu ihrem wahren Beſten dienen werde. (Röm. 8, 28.)

Der Begriff von dieſer Geſinnung iſt nun weiter zu entwickeln: Es fragt ſich: worauf gründet ſich dieſes Vertrauen, und was ſezt es von unſerer Seite voraus? Was erwartet man bey einem ſolchen Vertrauen? Und wodurch äußert ſich dieſes Vertrauen zunächſt?

1) Worauf gründet es ſich, was ſezt es von unſerer Seite voraus?

a) Grundlage dieſes, wie des allgemeinen, Vertrauens auf Gott iſt:

1) die Ueberzeugung von der höchſten Vollkommenheit des Weltregenten überhaupt, oder von Gottes höchſter Vollkommenheit, inſofern ſie ſich durch die Weltregierung äußert;

2) Glaube an die göttlichen Zuſagen in der Offenbarung, namentlich in der chriſtlichen. Sollen wir unbeſchränktes Zutrauen zu Gott überhaupt haben, ſo muß

α) die Ueberzeugung feſt ſtehen, daß der Weltregent der Allwiſſende, Allweiſe, der Gütigſte, Heiligſte, der Allmächtige ſey.

Zu Menſchen können wir immer nur ein beſchränktes Zutrauen haben. Soweit aber Zutrauen zu ihnen möglich iſt, wird immer die Ueberzeugung vorausgeſezt, erſtlich daß es für ſie möglich ſey, und dann, daß ſie den Willen haben, zu unſerem Beſten zu wirken. Sollen wir auf Gott vertrauen, und wahres Gutes in allen Fällen von ihm erwarten; ſo müßen wir überzeugt ſeyn, es fehle ihm nicht am Vermögen und Willen, uns in jedem Fall das wirklich Gute zu geben. Wir müßen alſo glauben, daß er alles untrüglich kenne (wiſſe), was ſich auf uns bezieht, daß er der Allwiſſende ſey; aber auch, daß es ihm nicht am Vermögen fehle, uns zu geben, was wir bedürfen, daß er mächtig und weiſe genug ſey, um alles, was auf uns Beziehung hat, ſo zu lenken, daß es zu unſerem wahren Beſten diene. Eben ſo feſte muß die Ueberzeugung ſtehen, es fehle ihm nicht am Willen, in Beziehung auf uns, auf eine unſerm wahren Beſten angemeſſene Art in allen Fällen zu wirken; wir müßen alſo auch überzeugt ſeyn, daß er, unſerer Verſchuldung ungeachtet, ſo liebevoll gegen uns geſinnt ſey, daß wir alles wahre Gute von ihm erwarten dürfen. Aber eben dieſes leztere leitet zu einer andern Grundlage dieſes Vertrauens hin. Es gründet ſich nämlich

β) zugleich auch auf die Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheiſſungen in der Offenbarung, namentlich der chriſtlichen. Gott hat uns darin eine beſtimmte Belehrung darüber gegeben, was er überhaupt zum Heil der Menſchen beſchloſſen und gethan habe und thun wolle, und was namentlich die von ihm erwarten dürfen, die ſeiner heiligen Abſicht entſprechen.

Eben dieſe Verheiſſungen ſind eine beſondere Grundlage des beſondern Vertrauens auf Gott. Sie verſichern uns von dem, wovon der allgemeine Begriff von Gottes Güte uns noch nicht verſichern kann; ſie geben uns die feſte Ueberzeugung, daß Gott theils überhaupt bereit ſey, ſündige Menſchen zu begnadigen, theils daß er alle diejenigen, die in die zu unſerm Heil von ihm gemachte Veranſtaltung von Herzen einwilligen, wirklich begnadige, und ſchon in dieſer und noch weit mehr in der künftigen Welt beſeligen wolle.

Wenn aber dieſe Verheiſſungen weſentliche Grundlagen des chriſtlichen Vertrauens auf Gott ſind; ſo wird dabey natürlich vorausgeſezt Ueberzeugung von Gottes Wahrhaftigkeit, eine Ueberzeugung, die in der engſten Verbindung ſteht mit der von andern moraliſchen Eigenſchaften Gottes. — Dieſe Ueberzeugungen ſind Grundlagen des Vertrauens auf Gott, inſofern es in Beziehung auf Gott betrachtet wird. Aber auch

b) von unſerer Seite muß etwas hinzukommen. Nicht alle Chriſten befinden ſich in einem ſolchen Gemüthszuſtand, der zu einem ſolchen Vertrauen auf Gott erfordert wird. Paulus ſagt: wir wiſſen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Beſten dienen, Röm. 8, 28.; und Röm. 5, 1. ff. 11. 3, 22. 24. f. erinnert er daran, daß wir nur dann uns als Begnadigte betrachten und Gott als unſern Vater in beſonderem Sinn anſehen dürfen, wenn wir an Chriſtum von Herzen glauben. Soll alſo die zuverſichtliche Erwartung der Beförderung unſeres eigenen wahren Wohls und unſerer Vollkommenheit in Beziehung auf das vertrauende Subjekt nicht eine grundloſe ſeyn; ſo muß vorausgeſezt werden:

1) Daß wir die Bedingung wirklich erfüllt haben, unter welcher allein Gott Begnadigung zugeſagt hat, unter welcher allein wir von der Vergebung unſerer Sünden gewiß ſeyn können. Wir müßen eine gegründete Ueberzeugung davon haben, daß bey uns eine gründliche chriſtliche Sinnesänderung vorgegangen ſey, daß wir einen ächten Glauben an Chriſtum, alſo auch die Geſinnung haben, die mit dem Glauben an Chriſtum zuſammenhängt, daß wir aufrichtig und ernſtlich ſtreben, Gottes ganzen Willen zu erfüllen.

In dieſer Beziehung heißt es 1 Joh. 3, 21.: wenn unſer Herz uns nicht anklagt: dann haben wir παῤῥησιαν. Mit dieſer erſten Bedingung hängt

2) zuſammen der feſte Entſchluß, auch in Zukunft in einer Gott wohlgefälligen Geſinnung zu beharren, und darin immer weitere Fortſchritte zu machen. Nur unter dieſer Vorausſetzung können wir namentlich auch die künftige Seligkeit und Herrlichkeit hoffen, (Röm. 5, 2.) die Gott denen geben wird, die ihn lieben und gehorſam ſind gegen ſein Geſetz. Fehlt es an der Verſicherung von Erfüllung dieſer Bedingung, ſo findet jenes beſondere Zutrauen zu Gott nicht ſtatt, oder es iſt unvernünftig, grundlos; ſelbſt Entehrung Gottes iſt es, wenn jemand, der in ſeiner Laſterhaftigkeit beharrt, von Gott alles Gute erwartet, in allen Fällen. Es iſt Entehrung Gottes: denn es heißt auf eine ſolche Art auf Gott vertrauen, die ſeiner Erklärung entgegen iſt, und bey der man ſeine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Weisheit verkennt.

2) Das Vertrauen auf Gott im engern Sinn iſt, ein wohlgeordnetes, nicht ein träges, oder ver-

meſſenes, aber auch ein feſtes und unbeſchränktes Vertrauen.

Es iſt wohlgeordnet im Gegenſaz gegen ein träges und vermeſſenes Vertrauen. Man erwartet dabey

a) in keinem Fall das beſtimmt, was man nicht beſtimmt von Gott zu erwarten berechtigt iſt; (was weder beſtimmt von Gott zugeſagt worden iſt, noch in nothwendigem Zuſammenhang mit dem für uns erkennbaren Endzweck unſeres Daſeyns ſteht.) Denn im entgegengeſezten Fall iſt das Vertrauen grundlos und unächt. Eine Folge davon iſt, daß man, bey ächtem chriſtlichem Vertrauen auf Gott, nicht in irgend einem einzelnen Fall etwas auſſerordentliches oder wundervolles im voraus von Gott beſtimmt erwartet, ohne durch eine göttliche Belehrung oder Offenbarung dazu berechtigt zu ſeyn. Zur Erwartung von Wundern bey ihrer Amtsführung waren die Apoſtel, zur Erwartung von Wundern waren auch alle diejenigen Chriſten im erſten Zeitalter des Chriſtenthums, denen Wundergaben von Gott ertheilt wurden, durch Gottes beſtimmte Zuſage berechtigt; und ſie wurden wohl auch in einzelnen Fällen belehrt, es ſey der Abſicht Gottes gemäß, daß ein Wunder und gerade dieſes erfolge. Aber in einem andern Fall befinden ſich andere Chriſten. Allerdings gehört zum chriſtlichen Vertrauen weſentlich, daß wir feſt glauben, nicht nur Gott könne in jedem Fall auſſerordentlich wirken, ſondern er wolle es auch, wenn ſein Zweck nur dadurch erreicht werden könne, wenn nach ſeinem Urtheil eine auſſerordentliche Wirkung erfordert werde.

Aber daraus folgt nicht, daß wir irgend in einzelnen Fällen eine auſſerordentliche Wirkung Gottes im voraus beſtimmt zu erwarten berechtigt ſind, es wäre denn, daß uns durch beſondere Belehrung Gottes eine beſtimmte Hoffnung dazu gemacht würde. Wir ſind nicht berechtigt zu jener Erwartung in einzelnen Fällen, weil wir ohne eine beſondere göttliche Belehrung nicht im voraus wiſſen können, ob Gottes Zweck wirklich eine auſſerordentliche oder eine im engeren Sinn wundervolle Wirkung in dieſem oder jenem Falle fordere. Ein vernünftiges wohlgeordnetes Vertrauen auf Gott erwartet nicht beſtimmt in einzelnen Fällen, was Gott nicht beſtimmt zuſagte. Man erwartet daher auch, ohne durch eine göttliche Belehrung, oder: ohne durch irgend eine Anzeige des göttlichen Willens, die als ſolche für uns erkennbar iſt — dazu berechtigt zu ſeyn, in Fällen, wo man Hülfe nöthig hat, nicht beſtimmt dieſe oder jene Art der Hülfe zu dieſer oder jener Zeit.

b) Bey einem ächten Vertrauen auf Gott erwartet man ferner von Gott das Gute nur unter den Bedingungen, unter denen er es zugeſagt hat, nicht unbedingt, oder unter andern Bedingungen: Man erwartet beym Vertrauen auf Gott im engern Sinn Gutes von Gott ſo, daß man ſich zugleich auch ernſtlich beſtrebt, die Bedingungen zu erfüllen, an welche Gott die Erfüllung ſeiner Zuſagen gebunden hat. Wir ſind berechtigt, von Gott Beyſtand zur Erkenntniß der Wahrheit zu erwarten. Aber dieſes Vertrauen wäre unvernünftig, wenn man dabey unthätig ſeyn wollte, in Rückſicht auf Erforſchung der Wahrheit.

Gott, der uns dazu Beyſtand zuſagte, gab uns durch Vernunft und Offenbarung die Vorſchrift, wir ſollen ſelbſt auch in Hinſicht auf Erkenntniß der Wahrheit thätig ſeyn, wir ſollen für dieſen Zweck unſere Kräfte und die uns zu Gebot ſtehenden Hülfsmittel gewiſſenhaft gebrauchen. Wir dürfen Beyſtand zur fortgehenden Beſſerung erwarten; aber auch dieſe Erwartung iſt gebunden an die Bedingung unſerer eigenen Treue; wir ſollen allen Fleiß in Hinſicht auf Beſſerung anwenden, alle Beſſerungsmittel, beſonders die, die das Chriſtenthum vorzüglich empfiehlt, ſorgfältig gebrauchen, um in allem Guten zuzunehmen. Unſer Vertrauen wäre unvernünftig und dem Chriſtenthum widerſprechend, wenn wir bey eigener Trägheit von Gott Unterſtützung erwarteten, von ihm erwarteten, daß er uns, ohne eigene fortgeſezte und zweckmäßige Thätigkeit, ohne eigene Anſtrengung, in den Stand ſetzen werde, in der Tugend fortzuſchreiten. Es iſt eine allgemeine Regel der göttlichen Regierung (der Handlungsart Gottes), die Matth. 25, 29. Luc. 8, 18. ꝛc. angeführt wird: Es wird mehr gegeben werden dem, der treu iſt. (vergl. die Parabel Matth. 25, 14. ff.) Luc. 8, 18. iſt es auf Erkenntniß der Wahrheit angewandt. Ebenſo verhält es ſich mit dem Vertrauen, wovon Matth. 6, 25. ff. die Rede iſt, daß Gott in Hinſicht auf unſere irrdiſche Bedürfniſſe väterlich für uns ſorge. Was Jeſus Matth. 6, 26. ſagt, ſoll allerdings eine Ermunterung ſeyn, feſt zu glauben, wenn wir ohne Schuld in Umſtände gerathen, wo wir keine Mittel für unſere Erhaltung finden, ſo werden wir doch nicht verlaſſen ſeyn. Aber wenn Jeſus v. 26.

ſagt, ſehet auf die Vögel, die nicht ſäen u. ſ. w.; ſo deutet er eben dadurch auch darauf hin, es gehöre zu den eigenthümlichen Vorzügen der Menſchen, daß ſie zu ihrer Erhaltung mit Bewußtſeyn und abſichtlich durch freye Selbſtthätigkeit mitwirken können. Zweckslos kann aber den Menſchen dieſer Vorzug nicht gegeben ſeyn. Und zu dem, was Jeſus v. 33. von ſeinen Schülern fordert (ζητειτε την δικαιοσυνην), gehört auch eine gewiſſenhafte Anwendung der von Gott uns verliehenen Kräfte. — Wir ſind, wenn wir wahre Verehrer Gottes ſind, berechtigt, bey jedem Leiden die Hülfe, die wir nöthig haben (Hebr. 4, 16.), von Gott zu erwarten, wenn wir ihn darum bitten. Aber wir ſollen auch jedes, in unſerer Gewalt ſtehende, erlaubte Mittel zur Linderung unſerer Leiden oder zur Befreyung davon gebrauchen. Es iſt unvernünftig, und unehrerbietig gegen Gott, die Hülfsmittel, die ſeine Vorſehung uns anbietet, zu verſchmähen, und zu erwarten, er werde uns ohne den Gebrauch dieſer Mittel helfen. Eben daraus folgt, daß das ächte chriſtliche Vertrauen kein träges iſt, ſondern verbunden mit gewiſſenhafter und zweckmäßiger Selbſtthätigkeit. Aber es iſt auch

c) nicht vermeſſen. Es iſt Vermeſſenheit, im Vertrauen auf Gott zu wagen, was man nicht zu wagen berechtigt iſt, (was im bibliſchen Sprachgebrauch Verſuchung Gottes heißt. Matth. 4, 7. ꝛc.) Es iſt Vermeſſenheit, ſich in eine Verſuchung oder Gefahr zu ſtürzen, ohne durch irgend eine Pflicht dazu aufgefordert zu werden, und dabey von Gott Schutz zu erwarten. Wie weit Jeſus, das vollkommenſte Muſter

auch des Vertrauens auf Gott, von einem ſolchen Vertrauen entfernt war, dieß zeigt namentlich ſeine Verſuchungsgeſchichte Matth. 4, 5. ff. Wenn der Verſucher ihn aufforderte, ſich, wenn er Gottes Sohn ſey, im Vertrauen auf den göttlichen Schutz vom Tempel herabzuſtürzen; ſo wies er ihn zurück mit den Worten: es ſteht geſchrieben, du ſollſt Gott deinen Herrn nicht verſuchen. Es wäre Verſuchung Gottes geweſen, wenn er ſich ohne Auftrag von Gott das, wozu der Verſucher ihn verleiten wollte, im Vertrauen auf Gott erlaubt hätte. So ſtark der Eindruck, den ein ſolches Wunder für einige Augenblicke hätte machen können, geweſen ſeyn möchte; ſo überzeugt war Jeſus, daß es (für die Dauer) nichts nützen würde, und daß es gegen Gottes Abſicht ſey. Das ächte Vertrauen auf Gott iſt ein wohlgeordnetes, nicht träges oder vermeſſenes, Vertrauen. Es iſt beſcheiden, d. h. man maßt ſich dabey nicht an, in Fällen, in welchen wir nicht wiſſen können, was für uns gut oder das Beſte ſey, zu beſtimmen, was das Beſte für uns ſey. Allerdings iſt es erlaubt, auch in ſolchen Fällen ſeine Wünſche nach ſeiner möglich beſten Erkenntniß Gott vorzutragen. Aber man ſoll in ſolchen Fällen, in welchen wir nicht im voraus wiſſen, was dem göttlichen Willen am gemäßeſten ſey, nicht entſcheidend urtheilen, das, was uns das Beſte zu ſeyn ſcheint, ſey es auch nach dem Urtheil des Allweiſen. Indem man Gott ſeine Wünſche vorträgt, muß man ſich erinnern, daß nur er beſtimmen kann, was (in dieſem Fall) wahrhaft gut ſey. — Es iſt aber

d) das Vertrauen auf Gott zugleich feſte und

unbeſchränkt: Es iſt feſte, das heißt, ein ſolches, das ſich auch bey den größten Schwierigkeiten, bey fehlgeſchlagenen Hoffnungen, bey dunkeln Ausſichten, bey drückenden und anhaltenden Leiden äußert. Es iſt unbeſchränkt: es ſchließt die Ueberzeugung in ſich, daß Gott in allen Fällen uns wahrhaft Gutes geben könne und wolle.

3) Die nächſten Wirkungen dieſes Vertrauens beziehen ſich theils auf unſer Schickſal, theils auf unſere pflichtmäßige Thätigkeit. Was unſer Schickſal betrifft, ſo wirkt ächtes Vertrauen Zufriedenheit mit unſerem gegenwärtigen und Gottergebenheit in Rückſicht auf unſer künftiges Schickſal in dieſem Leben: Gottergebenheit, d. h. die feſte Entſchloſſenheit, bey allen möglichen künftigen unangenehmen Ereigniſſen, die uns in dieſem Leben treffen mögen, uns zu beruhigen mit dem Glauben an den göttlichen Weltregenten und an ſeine Verheiſſungen, und ſolche Vorfälle auf eine Gottes Abſichten gemäße Art zu benutzen, aber auch ruhige Ergebung in den Willen Gottes in Beziehung auf unſern Tod. Beydes folgt aus der vorher beſchriebenen Natur dieſes Vertrauens, es gründet ſich theils auf die Verheiſſungen Gottes, theils auf die Ueberzeugung von ſeiner Größe und beſonderen Liebe gegen uns. Eben dieſes Vertrauen äußert ſich aber auch in Rückſicht auf unſere pflichtmäßige Wirkſamkeit durch einen ſtandhaften Muth bey allen Schwierigkeiten. Wenn wir freylich Geſchäfte übernehmen, wozu wir nicht berufen ſind, ſo können wir dieſes Vertrauen nicht haben. Iſt aber unſere Wirkſamkeit pflichtmäßig, ſo können wir auf Gottes Unterſtützung rechnen; darauf gründet ſich

dann der Muth bey Schwierigkeiten. Bey einem ächten Vertrauen auf Gott werden wir dieſe nicht ſcheuen, namentlich Gefahren nicht, denen wir uns durch pflichtmäßige Wirkſamkeit ausſetzen. Das Vertrauen auf Gott giebt einen ſolchen Muth, daß wir durch gefahrvolle Umſtände nicht wankend gemacht werden im Entſchluß, unſere pflichtmäßige Thätigkeit fortzuſetzen. Kann gleich die Furcht nicht in allen Fällen gehoben werden; ſo wird ſie wenigſtens gemäßigt, wird nie in ein Verzagen übergehen, nie die Ruhe unſers Herzens uns ganz rauben. (Mit dem Vertrauen auf Gott im engeren Sinn hängt auch Vertrauen auf ihn in Beziehung auf andere chriſtlichgeſinnte Menſchen zuſammen.) Mit dem Vertrauen auf Gott im engern Sinn iſt

2) Vertrauen auf ihn im weitern Sinn enge verbunden. Dieß iſt diejenige Geſinnung gegen Gott, vermöge der wir überhaupt die Vollkommenheit ſeiner Weltregierung und die Wahrheit ſeiner Verheiſſungen thätig anerkennen. Vermöge dieſes Vertrauens auf Gott glauben wir alſo zuverſichtlich, daß Gott überhaupt die Welt aufs Beſte regiere, daß keine Urſache, über ſeine Regierung zu klagen, ſtatt finden könne, daß Gott alles, was in der Welt geſchieht, aus den weiſeſten Gründen zum Theil veranſtalte, zum Theil zulaſſe, und daß er alles zu den beſten Zwecken hinlenke. Wir erkennen zugleich thätig an die Wahrheit ſeiner Verheiſſungen, inwiefern dieſes Vertrauen ſich zugleich auf die Offenbarung bezieht. In dieſer Hinſicht gehört der Glaube dazu, daß Gott 1) alle unbedingte, 2) alle bedingte Zuſagen, die er gegeben hat,

unfehlbar erfüllen werde, — (die leztern, wenn die von ihm feſtgeſezte Bedingung erfüllt werde,) daß er jedem unſerer Mitmenſchen, der ihn verehrt, eben ſo gut, als uns, wenn wir ihn verehren, alles das Gute geben werde, welches er ſeinen Verehrern zugeſagt hat. Aber dieſes Vertrauen muß thätige Anerkennung der Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung ſeyn; jener Glaube muß einen fortdaurenden wirkſamen Einfluß auf unſere Urtheile und Gefühle, auf unſer Wollen und Handeln haben. Es ſoll ſich äußern durch Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung in Hinſicht auf alles, was geſchieht und geſchehen iſt, inſofern es als etwas gedacht wird, das Gott entweder veranſtaltet, wirkt, oder zuläßt. Nicht das gehört dazu, daß man in jeder Hinſicht mit dem zufrieden ſey, was geſchieht. Die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott hat vielmehr die Folge, daß man mit vielem inſofern unzufrieden iſt, als es von der menſchlichen Freyheit herrührt. Man ſoll alle ſchlechte Handlungen anderer mit (ernſtem) Mißfallen betrachten, ſo wie man über ſeine eigene pflichtwidrige Handlungen lebhafte Unzufriedenheit fühlen ſoll. Aber auf einen höhern Standpunkt geſtellt, muß man auch das, was als Wirkung der menſchlichen Freyheit Mißbilligung verdient, als etwas betrachten, das von Gott aus den weiſeſten Gründen zugelaſſen wird, und deſſen Folgen Gott zu guten Zwecken lenken kann und will. Dieſes allgemeine Vertrauen auf Gott ſteht im einem ſolchen Verhältniß mit dem Vertrauen im engern Sinn, daß das leztere nicht ohne das erſtere (wenigſtens nicht ohne einen gewißen Grad des erſteren) vorhanden ſeyn

kann; weil eben die Ueberzeugung, auf welche das erſtere ſich gründet, auch bey dem lezteren zum Grund liegt, die Ueberzeugung nämlich von der Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung und von der Wahrhaftigkeit Gottes und der Wahrheit ſeiner Zuſagen. (Erkennen wir dieß mit lebendiger Ueberzeugung an, ſo muß unſer Vertrauen auf Gott ſich auf alles ausdehnen, was in der Welt geſchehen iſt, und geſchieht, und in Zukunft erfolgen wird.) Das allgemeine Vertrauen muß (in gewißer Hinſicht, und in einem gewißen Grad) dem beſondern vorangehen. [Dieß wird bey der Lehre von der Beſſerung des Menſchen vollſtändig gezeigt werden. Hier ſey es genug, das zu bemerken: Soll bey irgend einem Menſchen die chriſtliche Sinnesänderung bewürkt werden, ſo muß der Menſch auch das glauben, daß Gott Begnadigung zugeſagt habe, daß Gott jeden Menſchen, alſo auch ihn, unter der Bedingung der Sinnesänderung begnadigen wolle. Dieß iſt im allgemeinen Vertrauen auf Gott, inwiefern es ſich auf die in der Offenbarung enthaltenen göttlichen Verheiſſungen bezieht, enthalten. Das beſondere kann erſt folgen, wenn der Menſch ſich der geſchehenen Sinnesänderung bewußt, und verſichert iſt, daß er wirklich begnadigt ſey.]

Aber das beſondere Vertrauen auf Gott hat auch in einer gewißen Hinſicht einen wichtigen Einfluß auf die Würkſamkeit des allgemeinen. Das allgemeine Vertrauen ſollte die Würkung haben, daß wir namentlich auch mit unſerem eigenen Schickſal ſtets zufrieden wären, und mit Beruhigung auf die Zukunft hinſähen. Aber dieſe Wirkung kann ohne

Hinzukommen des Vertrauens im engern Sinn nicht vollſtändig vorhanden ſeyn. Was unſer eigenes Schickſal betrifft, ſo können wir, ſolange es noch an dem Vertrauen auf Gott im engeren Sinn fehlt, nicht eine gegründete Ueberzeugung davon haben, daß alles, was uns begegnet, für uns ſelbſt wohlthätig (in ſeinen Folgen) ſey. Wir können nur glauben, daß alles zur Förderung unſers wahren Wohls dienen würde, wenn unſer Sinn geändert wäre, wenn wir Gott liebten, und ihn zum Freund hätten. Aber nur der Glaube, daß wirklich alles zu unſerem Beſten diene, kann uns eine hinlängliche Beruhigung geben.

II) Das Pflichtmäßige des Vertrauens auf Gott. Dieſes Vertrauen nun gehört zu der chriſtlichen Tugend; es iſt alſo Pflicht für uns, alles zu thun, wodurch wir beytragen können zur Hervorbringung, Erhaltung und Befeſtigung dieſer Geſinnung. Dieß läßt ſich

1) erweiſen aus der chriſtlichen Lehre.

2) Aus der Natur der Sache.

A) Aus der chriſtlichen Lehre: Es folgt

a) aus mehreren Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, die davon handeln, ſo wie aus ſolchen, die Aufforderungen zu einem vertrauensvollen Gebet enthalten. Zu den erſten gehören vorzüglich folgende: Matth. 6, 25. ff. Jeſus führt mehrere Gründe an, die zunächſt zum Vertrauen ermuntern. Sorget nicht, ſagt er, in Rückſicht auf euer Leben, was ihr eſſen oder trinken werdet; ſorget nicht ängſtlich in Beziehung auf euern Leib, womit ihr euch bekleiden werdet. Iſt nicht das Leben mehr als die Speiſe? Wenn Gott euch das

Leben gab, ſo wird er es auch nicht an Mitteln zur Erhaltung des Lebens euch fehlen laſſen. Ebenſo — wenn Gott euch den Leib gab, ſo wird er es auch nicht an dem, was zur Bedeckung deſſelben nöthig iſt, euch fehlen laſſen. Iſt nicht der Leib mehr als die Kleidung? Sehet die Vögel an ꝛc. Seyd ihr nicht weit vorzüglicher, als ſie? Schon als Menſchen, und beſonders als ſolche, die Verehrer Gottes ſind; weit vorzüglicher, als jene Geſchöpfe, die nicht mit Bewußtſeyn und abſichtlich zu ihrer Erhaltung mitwirken können; weit vorzüglicher, ſchon als Menſchen, wegen der vorzüglichen Anlagen des menſchlichen Geiſtes und ſeiner erhabenen Beſtimmung; weit vorzüglicher, namentlich als Gottverehrende Menſchen, als ſolche, die hoffen dürfen, Bürger des himmliſchen Reichs Gottes zu werden ꝛc. (5,3. ff. 6,33.) — Eben daraus ergiebt ſich, daß dieſe Belehrungen nicht blos für die erſten Chriſten berechnet waren; denn die darin enthaltenen Gründe zum Vertrauen auf Gott ſind augenſcheinlich anwendbar auf alle Verehrer Gottes und Chriſti überhaupt. — Vgl. auch v. 32.

Eine ähnliche Aufforderung zum Vertrauen auf Gott findet ſich Matth. 10,29. 30. 31. (τριχες auch das Allergeringſte, was ſich auf euch bezieht, iſt Gegenſtand der Aufmerkſamkeit und Fürſorge eures himmliſchen Vaters.) Das ſagt Jeſus allerdings zunächſt ſeinen Apoſteln. Allein dieſe Belehrung iſt keineswegs auf dieſe allein anwendbar; ſie iſt eine ſolche, die auch auf andere Chriſten anwendbar iſt. Der Hauptgrund: *Ihr ſeyd beſſer als viele Sperlinge*, gilt für alle wahre Chriſten, und in gewißer Hinſicht

für Menſchen überhaupt. (Vergl. mit dieſen Stellen die Parallelſtellen Luc. 12, 22. ff. und v. 6. 7.) Beſonders verdient noch bemerkt zu werden Luc. 12, 32. — gleichfalls eine auf Verehrer Gottes und Jeſu allgemein anwendbare Aufforderung. Die Ueberzeugung, daß Gott uns für ſein ewiges himmliſches Reich beſtimmt, daß er uns jenſeits des Grabes ein ſo erhabenes Ziel angewieſen hat, ſoll ein Grund des Vertrauens auf ihn in Rückſicht auf unſer Schickſal in dieſer Welt; in Rückſicht auf unſere irrdiſche Bedürfniſſe ſeyn. Will uns Gott das Größere geben, ſo wird er uns gewiß auch das Geringere, auch alle die Beweiſe ſeiner Liebe im gegenwärtigen Leben geben, deren wir für die Erhaltung unſers Lebens, und für unſere Vorbereitung für jenes Ziel bedürfen. Weil wir Geſchöpfe ſind, die auf Erden den Willen Gottes thun ſollen; weil unſer Geiſt, noch umgeben von einem irrdiſchen Körper, für Gottes Reich gebildet werden ſoll; ſo haben wir auch irrdiſche Bedürfniſſe, für die Gott auch ſorgen will, (vgl. Matth. 6, 11. 10.) 1 Petr. 5, 7. werfet alle Sorgen auf den Herrn, er ſorgt für euch. In mehreren andern Stellen wird dieſes Vertrauen auf Gott in Verbindung geſezt mit eigenthümlichen Lehren des Chriſtenthums und mit der Geſchichte Jeſu z. B. 1 Petr. 1, 21. Es war einer der Zwecke der Auferweckung und Erhöhung Jeſu, daß dadurch ein recht feſtes Vertrauen auf Gott gegründet werde. Indem Gott Jeſum auferweckte, ſo hat er ſeine ganze Lehre, alſo auch alle Verheiſſungen beſtätigt, die uns Jeſus in Gottes Namen gab. Indem er Jeſu die Herrlichkeit gab, ſo hat er uns auch deßwegen da-

durch einen feſten Grund des Vertrauens und der Hoffnung zu ihm gegeben, weil er eben den zum Theilnehmer ſeiner Regierung machte, der ſich während ſeines Lebens auf Erden als ein ſo edler Menſchenfreund zeigte, der menſchliche Leiden vgl. Hebr. 4, 15. 2, 18. und Elend aus eigener Erfahrung kennt. Röm. 5, 1. ff. beſchreibt Paulus kurz das chriſtliche Vertrauen: Wir haben Frieden mit Gott, und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott geben wird; und v. 11. ſezt er hinzu: wir haben nur Gutes von Gott zu erwarten; wir rühmen uns Gottes als unſers höchſten Freundes und Wohlthäters. Auf das chriſtliche Vertrauen auf Gott bezieht ſich Röm. 8, 28. ff. Eine ſehr lebhafte und rührende Aeußerung eines chriſtlich feſten heldenmüthigen Vertrauens enthält v. 31. ff. Dieſer Ausſpruch enthält das Weſentlichſte von dem chriſtlichen Vertrauen auf Gott im engern Sinn. Indeſſen darf man nicht daraus ſchließen, daß nicht beym Vertrauen auch ächter Chriſten in Abſicht auf den Grad eine Verſchiedenheit ſtatt finde; auch das ſchwächere Vertrauen iſt doch Vertrauen. Man vergleiche auch Eph. 3, 12. Damit kann man noch andere Stellen verbinden; z. B. die Stelle Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. wo Paulus das als Character der chriſtlichen Geſinnung angibt, daß Chriſten Gott als ihren Vater anrufen. Das iſt Bezeichnung einer kindlichen Liebe und zugleich einer kindlichen Zuverſicht zu Gott. Es gehören endlich hieher auch alle die Stellen, in welchen Aufforderungen zum Gebet im engern Sinn, (zum Bittgebet) zu einem vertrauensvollen Bitten ſich finden. Z. B. Matth. 7, 7. ff. [Gutes (ἀγαθα) v. 11. heißt, wie

ſich aus dem Zuſammenhang mit v. 9. 10. ergiebt, das, was nach Gottes Urtheil wahrhaft gut iſt.] Damit kann man mehrere andere Stellen verbinden, z. B. Phil. 4, 6. Auch das Gebet des Vaterunſers Matth. 6, 9. ff. enthält Ausdrücke des Vertrauens auf Gott; es ſezt Gefühle des Vertrauens auf Gott voraus. Schon in der Anrede an Gott (Matth. 6, 9.): iſt alles enthalten, was Vertrauen auf Gott begründen ſoll. Unſer Vater, der in Abſicht auf Güte, Macht, Weisheit unendlich erhaben iſt, auch über die vollkommenſten irrdiſchen Väter, der eben darum unſeres Vertrauens im höchſten Grad würdig iſt. Alle dieſe Stellen zeigen klar, Vertrauen zu Gott gehöre zu den Geſinnungen ächter Schüler Jeſu.

b) Dieß beſtätigt das Beyſpiel Jeſu. Ein ſehr kennbarer Zug in dem heiligen Charakter des Menſchen Jeſus war auch ſein Vertrauen auf Gott (ſeinen Vater). Paulus nennt ihn in dieſer Hinſicht αρχηγον της πιϛεως Ebr. 12, 2.*) [der zugleich Belohner (τελειωτης) dieſes Vertrauens ſey.] Der Antritt (Anfang) des öffentlichen Lebens Jeſu, und ſein ganzes öffentliches Leben enthält viele unverkennbare Spuren von Vertrauen auf Gott. Schon die Geſchichte ſeiner Verſuchung in der Wüſte, die mehrere ſeiner Charakterzüge, beſonders ſeine Geſinnung gegen Gott, ſtark bezeichnet, lehrt namentlich, daß ein Vertrauen auf Gott, das nichts weniger als ſchwärmeriſch und träg war, zu ſeiner Geſinnung gehörte. **) Vertrauen

*) vergl. Storrs Erläuterung des Briefs an die Hebräer bey dieſer Stelle.

**) vgl. in dieſer Abſicht C. C. Flatt, Abhandlung

auf ſeinen Vater zeigte Jeſus auch bey Verwaltung ſeines Amts in ſeinem ganzen Leben und am ſtärkſten bey ſeinen lezten Leiden, bey ſeinem ſchwerſten Kampf. In dieſer Hinſicht iſt Matth. 26, 36. ff. (die Beſchreibung ſeines Kampfes in Gethſemane) merkwürdig, beſonders v. 39. und 42. Darauf bezieht ſich wohl auch Ebr. 5, 7. Es war ohne Zweifel, ſo wenig wir von der Natur dieſes Leidens uns eine ganz beſtimmte Vorſtellung machen, oder es nachfühlen können, es war ein unausſprechlich qualvolles inneres Leiden, das beynahe bis zur Erſchöpfung aller natürlichen Kräfte der Menſchheit Jeſu gieng. In dieſem Zuſtand betete er. Und ſein Gebet (v. 39. 42.) war Ausdruck eines ſehr hohen Grads von Vertrauen auf ſeinen Vater. Es war keineswegs der Tod am Kreuz, den Jeſus verbitten wollte v. 39. Nur Befreyung von dem inneren Seelenleiden wollte er erbitten, mit dem er damals kämpfte, um im Stande zu ſeyn, das noch auszuhalten, was er noch aushalten ſollte.

Dabey aber (v. 42. und v. 39. πλην ὀυχ ὡς ἐγω θελω ἀλλ' ὡς συ) ſezt er doch voraus, wenn Gott ihn auch nicht von jenem Leiden befreyen wollte, ſo würde er ihm doch die Ertragung alles deſſen, was er zum Heil ſeiner Brüder noch ertragen ſollte, die Vollendung deſſen, was er noch vollenden ſollte, möglich machen. Dieß war die höchſte Höhe des Vertrauens auf Gott — in einem Zuſtand, wo alle natürliche Kräfte ſeiner Menſchheit ſchon im höchſten Grad geſchwächt waren. Jeſus, das vollkommenſte Muſter einer rechtſchaffenen

über die Verſuchungsgeſchichte Jeſu, im Magazin für chriſtliche Dogmatik und Moral St. 15.

Geſinnung gegen Gott, war namentlich auch vollkommenes Muſter eines ächten Vertrauens auf Gott. Alſo gehört auch dieſes zu der chriſtlichen Geſinnung; dieß folgt endlich

c) ſchon daraus allein, daß das Chriſtenthum uns Gott als den Geiſt darſtellt, der unſers höchſten Vertrauens würdig iſt, und augenſcheinlich darauf hinzweckt, uns durch Belehrungen und Thatſachen es einzuflößen und zu befördern. (Wie es dieß thue, davon in der Folge.)

Das Chriſtenthum fordert einen lebendigen Glauben an Gott, eine ſolche Verehrung Gottes (Joh. 17, 3.), die übereinſtimmt mit einer ganz richtigen Erkenntniß Gottes, mit der Erkenntniß, die uns Gottes Sohn ſelbſt mittheilte. Aber unſer Glaube an Gott iſt nur dann lebendig, wenn auch Vertrauen auf ihn bey uns herrſcht; nur dann ſtimmt unſere Verehrung Gottes mit einer ganz richtigen Erkenntniß Gottes überein. Dieß leitet

B) zu den Gründen aus der Natur der Sache ſelbſt. Der ſo eben angeführte Grund iſt ſelbſt

1) der erſte von dieſen. Wir erkennen Gott ſchon ohne, aber noch weit mehr durch die Offenbarung, als den unſers höchſten Vertrauens würdigen Geiſt. Unſere Geſinnung ſtimmt nur dann mit einer richtigen Erkenntniß von Gott zuſammen, wenn ſie auch Vertrauen auf ihn enthält. In dieſer Rückſicht iſt Vertrauen an ſich ſchon ohne alle Rückſicht auf ihre Wirkungen pflichtmäßig. Aber allerdings iſt es

2) auch darum Pflicht, weil dieſes Vertrauen einen ſo wichtigen Einfluß auf die Erfüllung anderer

Pflichten hat, auf die Erfüllung unſerer Pflichten gegen andere und gegen uns ſelbſt, und weil es mit den übrigen pflichtmäßigen Geſinnungen gegen Gott in ſo engem Zuſammenhang ſteht, mit der Ehrfurcht und Liebe gegen ihn.

III) Wirkungen des Vertrauens. Es hat

1) einen ſehr wichtigen und eigenthümlichen Einfluß auf die Erfüllung unſerer Pflichten gegen andere und uns ſelbſt, aus folgenden Gründen:

a) Zu den eigenthümlichen Wirkungen dieſes Vertrauens gehört, daß es Quelle einer ruhigen Gemüthsfaſſung bey den unangenehmſten Ereigniſſen und bey der Furcht vor ſolchen iſt. Dieß aber hat einen wichtigen Einfluß auf die Erfüllung und auf die Art der Erfüllung unſerer Pflichten gegen uns ſelbſt und andere. Dieß läßt ſich leicht durch das Gegentheil beſtätigen. Iſt der Menſch niedergedrückt durch den Gedanken an ſeine Lage, durch Empfindung der Leiden, oder durch Furcht, ſo wird er nicht im Stande ſeyn ſeine Pflichten zu erfüllen, oder wenigſtens nicht vermögend ſeyn, ſie ſo zu erfüllen, wie er es thun ſollte, und könnte, wenn er nicht in dieſer Stimmung wäre.

b) Zu den eigenthümlichen Wirkungen des Vertrauens auf Gott gehört, daß es unſern Muth beym Gefühl unſerer Schwäche und bey Schwierigkeiten unterſtüzt und ſtärkt. Denn es ſchließt die lebendige Ueberzeugung in ſich, daß wir Gottes allmächtigen Beyſtand bey pflichtmäßiger Thätigkeit zu hoffen haben. Wir werden alſo nie verzagen beym Gedanken an unſere Schwäche, und an vielfache und große Hin-

derniſſe, an gefahrvolle Reizungen aller Art. Wir werden ferner um ſo muthiger die Pflicht erfüllen, zur Beſſerung unſerer Mitmenſchen beyzutragen, wenn wir uns als Mitarbeiter an Gottes großem Werk, an ſeinem Plan betrachten, und darum nicht zweifeln, daß, wie unbedeutend der Erfolg unſerer Arbeit für andere ſcheinen mag, ſie doch im Ganzen auch in Rückſicht auf andere nicht vergeblich ſeyn werde. (Aber wir werden auch durch jene Ueberzeugung zu größerer Beſcheidenheit veranlaßt werden, in Rückſicht auf unſere pflichtmäßige Thätigkeit für die Beſſerung anderer.) Hiezu kommt:

c) Im Vertrauen auf Gott iſt auch eine zuverſichtliche Ueberzeugung von den wohlthätigen Zwecken der göttlichen Gebote, und eine zuverſichtliche Erwartung der erfreulichſten Folgen eines ſtandhaften Gehorſams gegen Gott enthalten. So lange der Menſch nicht glaubt, für ihn ſelbſt ſey es wohlthätig, auch die ſchwerſten Forderungen des göttlichen Geſetzes zu erfüllen, wird er ſich nicht gerne zu ſtandhafter Befolgung derſelben entſchließen. Wer aber ächtes Vertrauen auf Gott hat, iſt lebendig überzeugt, alle Gebote Gottes zwecken auf unſer wahres ewiges Wohl ab, und ſtandhafter Gehorſam gegen Gott ſey Weg zu unſerm eigenen wahren Wohl. Dadurch wird das Hinderniß weggeräumt, welches, wenn dieſer Glaube nicht vorhanden iſt, der Trieb zur Glückſeligkeit dem Gehorſam gegen das göttliche Geſetz in ſo vielen Fällen entgegenſezt: Dadurch wird es uns, der Würkſamkeit jenes Triebs unerachtet, möglich, uns zu den größten Aufopferungen zu entſchließen, die

das Geſetz in einzelnen Fällen von uns fordert. Schon daraus folgt zum Theil, daß Vertrauen auf Gott

2) mit den übrigen pflichtmäßigen Geſinnungen gegen Gott, mit Ehrfurcht und dankbarer Liebe gegen ihn, in engem Zuſammenhang ſteht.

a) Mit der Ehrfurcht gegen Gott ſteht das Vertrauen auf ihn in Verbindung,

1) in Hinſicht auf die dabey zum Grund liegende Ueberzeugung (von der höchſten Vollkommenheit Gottes), aber auch

2) inſofern als Ehrfurcht gegen Gott

α) in ſich begreift eine lebendige Achtung für das göttliche Geſetz, und

β) inſofern ſie uns verpflichtet zur Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung. Was das erſte betrifft, ſo findet eine hinlänglich wirkſame Achtung für das göttliche Geſetz nicht ſtatt, ohne daß Vertrauen auf Gott mit der Ehrfurcht verbunden wird. (Siehe den Abſchnitt von der chriſtlichen Tugend überhaupt.) Wir können Gott nicht als den allweiſen Schöpfer unſerer Natur, ſein Geſetz nicht als ein weiſes Geſetz verehren, wenn wir nicht zuverſichtlich erwarten, daß er den Gehorſam gegen ſein Geſetz mit dem von ihm anerſchaffenen Grundtrieb zur Glückſeligkeit in Uebereinſtimmung bringen werde. Aber auch in Rückſicht auf Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung, wozu uns ſchon Ehrfurcht gegen Gott verpflichtet, iſt das Vertrauen auf ihn keineswegs überflüßig. In dem Satz: Wir ſollen überhaupt mit der göttlichen Regierung zufrieden ſeyn, iſt der Satz enthalten: Wir ſollen damit in Beziehung auf

unſern eigenen Zuſtand zufrieden ſeyn. Aber dieſe Zufriedenheit kann ohne Vertrauen auf Gott im engeren Sinn nicht wohl ſtatt finden.

b) Vertrauen auf Gott ſteht ferner mit einer dankbaren Liebe gegen Gott an ſich betrachtet, und in Hinſicht auf die Wirkungen, wodurch ſie ſich äußern ſoll, in enger Verbindung. Vertrauen auf Gott iſt eng verbunden mit der dankbaren Liebe gegen Gott an ſich. Um Gott zu lieben, müßen wir feſt glauben, daß er uns liebe, ihm zutrauen, daß er an uns die wohlthätigſten Abſichten ausführen wolle und werde, wenn wir es nicht durch eigene Schuld verhindern. Mißtrauen gegen Gott kann nicht mit der Liebe gegen Gott beſtehen; es ſteht in Verbindung mit einem höheren oder niedrigeren Grad von Abneigung gegen Gott. Unſere Liebe gegen Gott, ſagt daher Johannes 1 Joh. 4, 17., iſt nur dann ſo beſchaffen, wie ſie es ſeyn ſoll, wenn wir Zuverſicht zu Gott haben, auch auf den Tag des Gerichts. Eine herrſchende ängſtliche Furcht vor Gott, vor künftigen göttlichen Strafen (und Unſeligkeit) iſt nicht verträglich mit einer kindlichen Liebe gegen Gott. Auch inſofern die Liebe gegen Gott, dankbare Liebe iſt, wird ſie durch Vertrauen auf Gott befördert. Je mehr Gutes wir von Gott erwarten dürfen, je erhabener das Ziel (die Seligkeit) iſt, zu dem er uns führen will, und je mehr wir überzeugt ſind davon, deſto mehr werden wir uns zur Dankbarkeit gegen ihn gedrungen fühlen. Nicht nur das gegenwärtige, auch das zu hoffende Gute verpflichtet zur Dankbarkeit. Sehr wichtig iſt aber auch das Vertrauen auf Gott in Rückſicht auf

die Wirkungen, durch welche ſich dankbare Liebe gegen Gott äußern ſoll. Denn es unterſtüzt dieſe Wirkungen kräftig, indem es ſehr viel dazu beyträgt, daß gewiße Hinderniſſe derſelben weggeräumt werden. Den Wirkungen einer dankbaren Liebe gegen Gott (einem ſtandhaften Gehorſam) ſteht (in manchen Fällen) im Weg der ſtarke und unvertilgbare Trieb zu unſerem eigenen Wohlſeyn, das Gefühl unſerer Schwäche, (des uns inwohnenden Hangs zum Böſen, der in dieſem Leben nie ganz aufhört wirkſam zu ſeyn), verbunden mit der Vorſtellung und Empfindung vielfacher und ſtarker äuſſerer Reizungen zu Abweichungen von dem Willen Gottes. Zur Wegräumung dieſer Hinderniſſe nun trägt das Vertrauen auf Gott am wirkſamſten bey. Unſere dankbare Liebe gegen ihn iſt mit der würkſamſten Willigkeit und mit ſtandhaftem Muth in Abſicht auf Beförderung der Zwecke Gottes verbunden, wenn ſie im Bund ſteht mit ächtem Vertrauen auf Gott.

Ehrfurchtsvolle, dankbare und vertrauensvolle Liebe gegen Gott ſoll bey Chriſten herrſchend ſeyn: Dieß macht die pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott aus. Das Gebot, welches dieſe Geſinnung fordert, iſt allgemeingültig: d. h. ein ſolches, das für alle Chriſten ohne Unterſchied der Nationen, des Zeitalters und der individuellen Umſtände verpflichtend iſt, keineswegs ein ſolches, das nur für eine gewiße Klaſſe von Chriſten, nur für Chriſten im erſten Zeitalter, oder gar nur für einen Theil derſelben, gilt. Dieß kann ſchon daraus gefolgert werden, daß man nicht den mindeſten Grund in irgend einer neuteſta-

mentlichen Stelle finden kann, dieſes Gebot als ein, nach der Abſicht Jeſu und der Apoſtel, partikulargültiges zu betrachten. Aber man kann davon auch poſitive Gründe anführen, und dieſe ſind gröſstentheils in den vorangegangenen Bemerkungen enthalten. Es ſind vorzüglich folgende: Daß dieſes Gebot nach Jeſu und der Apoſtel Abſicht allgemeingültig ſey, folgt

1) aus Jeſu Beyſpiel. Er war das vollkommenſte Muſter einer Ehrfurchts- und vertrauensvollen Liebe gegen Gott. Ihm ſollen alle ſeine Schüler in Abſicht auf Geſinnung ähnlich werden.

2) Jeſu und der Apoſtel Religionslehre enthält ſolche Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe dazu, die als ſolche augenſcheinlich für alle gelten; oder aus welchen die allgemeine Gültigkeit jenes Gebots folgt. Die chriſtliche Lehre iſt ganz dem Zwecke angemeſſen, die Ehrfurchts- und Liebenswürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes im hellſten Lichte darzuſtellen.

3) Die Art, wie Jeſus und die Apoſtel ſich über dieſes Gebot erklären, beweist, daß es für Chriſten überhaupt verpflichtend ſeyn ſoll. Man vergleiche z. B. Matth. 5, 17. ff. mit Matth. 22, 37. ff. 40.; ſo geht daraus dieſes Reſultat hervor: Zu dem moraliſchen Inhalt der moſaiſchen und prophetiſchen Schriften, von welchem Jeſus Matth. 5, 17. ff. ſpricht, — zu den Geboten, deren unverletzliches Anſehen und immer fortdaurende Gültigkeit er in dieſer Stelle behauptet, gehört namentlich auch und vor allen andern (Matth. 22, 37. f. 40.) das Gebot: Liebe Gott ꝛc. Wenn er Joh. 17, 3.

von der ζων αιωνιως ſpricht, ſo zeigt der Zuſammen⸗hang mit v. 2. 20. ff., daß er von einem ſolchen ewig ſeligen Leben ſpricht, welches er nach der ihm von ſei⸗nem Vater gegebenen Vollmacht Menſchen von allen Nationen (v. 2.), welches er allen denen geben werde, die in Zukunft (v. 20.) durch die Lehre der Apo⸗ſtel an ihn glauben werden. Wenn er alſo v. 3. ſagt: Der Weg zu dieſer Seligkeit ſey, daß man vor allem Gott erkenne und verehre; ſo verſteht es ſich wohl von ſelbſt, daß er hier eine Geſinnung beſchreibe, welche alle diejenigen ohne Unterſchied der Nation und des Zeitalters haben ſollen, die wirklich zum ewigen Leben gelangen wollen, die nach v. 22. 24. Theilnehmer ſei⸗ner Herrlichkeit werden wollen. — Wenn Paulus Gal. 5, 6. das Weſentliche des ganzen praktiſchen Chri⸗ſtenthums kurz darſtellt; ſo beſchreibt er es als einen Glauben, der wirkſam ſey durch die Liebe (gegen Gott und Menſchen). vgl. 1 Tim. 1, 5. Selbſt die Heiden, die Gott erkennen könnten, werden für ſtrafbar er⸗klärt, wenn ſie ihn nicht erkennen und verehren, Röm. 1, 21. vgl. 18. ff. vgl. auch 2 Theſſ. 1, 8. 2 Tim. 3, 4. Tit. 1, 2. ꝛc. Die Allgemeingültigkeit des Gebots der Liebe wird endlich

4) beſtätigt durch den engen Zuſammenhang dieſer Geſinnung mit der Beſtimmung der Chriſten in Hinſicht auf das künftige Leben. — Beſtimmt ſind ſie zu künftiger Theilnahme am überirrdiſchen Reich Gottes. Dazu aber ſind wir ohne die Geſinnung ei⸗ner ehrfurchts⸗ und vertrauensvollen und dankbaren Liebe gegen Gott nicht tauglich. Durch Rückſicht auf Gottes Willen wird die ganze Würkſamkeit der Bür⸗

ger jenes Reichs beſtimmt und geleitet: den Belehrungen gemäß, die ſie von ihm erhalten, und nur für ſeine Zwecke, ſind ſie thätig. Ehrfurcht und Liebe gegen Gott iſt Haupttriebfeder alles ihres Wollens und Handelns, und das Band, das ſie miteinander aufs feſteſte verbindet. Und wie ſollten wir ohne Ehrfurcht und Liebe gegen Gott fähig ſeyn, mit ſolchen Geiſtern in eine fortdaurende nähere Gemeinſchaft zu kommen, und an ihren Beſchäftigungen Theil zu nehmen? Ueberdieß ſoll ein wichtiger Theil der künftigen Seligkeit darin beſtehen, daß wir Gott ſchauen, in nähere Verbindung mit ihm kommen, näherer Offenbarungen von ihm gewürdigt werden. Aber wer ſollte einer ſolchen Seligkeit fähig ſeyn, wenn nicht der Sinn der Liebe gegen Gott bey ihm herrſcht? Das Gebot der Liebe gegen Gott iſt ein für unſer ganzes künftiges Daſeyn gültiges Gebot. Die Tugend, die dieſes Gebot fordert, iſt eine ſolche, die alle Chriſten, nicht blos in dieſem Leben (nicht blos in ihren irrdiſchen Verhältniſſen), ſondern auch, vollkommener, als hienieden, und ewig im künftigen Leben ausüben ſollen.

Aus den bisherigen Bemerkungen folgt von ſelbſt der Satz, daß dieſe Geſinnung gegen Gott eine chriſtliche Fundamentaltugend, und zwar die erſte aller chriſtlichen Fundamentaltugenden iſt. Jeſus ſelbſt hat ſie dafür Matth. 22, 37. f. nicht unzweydeutig erklärt. Vergleicht man damit v. 40., ſo ſcheint in v. 38. vergl. mit v. 39. vorzüglich der Gedanke enthalten zu ſeyn: von der Erfüllung dieſes Gebots hängt die Befolgung aller übrigen Gebote, auch des v. 39. erwähnten, ab. Daher nennt Jeſus das Gebot der Liebe gegen den

Nächſten das zwente, weil dieſes von jenem abgeleitet werden kann, oder weil jenes auch bey dieſem zu Grund liegt. Dieß läßt ſich aber auch aus der dargeſtellten Beſchaffenheit dieſer Geſinnung folgern. Eine Fundamentaltugend überhaupt iſt nämlich eine ſolche, die bey andern pflichtmäßigen Geſinnungen und bey dem pflichtmäßigen Verhalten der Chriſten zu Grund liegt.

Die abſolute iſt die, die Grundlage aller übrigen pflichtmäßigen Geſinnungen und aller pflichtmäßigen Handlungen eines Chriſten iſt. Daß dieß wirklich bey der Geſinnung gegen Gott der Fall ſey, folgt aus dem, was über ihren Zuſammenhang mit dem Gehorſam gegen Gottes übrige Gebote bemerkt worden iſt. Es ergiebt ſich nämlich daraus, daß ſie untrennbar verbunden iſt mit einem herrſchenden, ernſtlichen, willigen und ſtandhaften Beſtreben, alle übrige Gebote Gottes zu beobachten. Denn die Ehrfurcht gegen Gott begreift in ſich eine verſtärkte herrſchende Achtung gegen alle übrige Gebote Gottes, und trägt zur Beförderung der Würkſamkeit derſelben direkt und indirekt bey. Liebe gegen Gott ſchließt die Willigkeit, ihm wohlgefällig zu ſeyn, daher auch Willigkeit zum Gehorſam gegen ſein ganzes Geſetz in ſich, und macht ihrer Natur nach geneigt zu einer unermüdeten Würkſamkeit für die Zwecke Gottes. Und das Vertrauen auf Gott hängt mit Ehrfurcht und Liebe gegen Gott zuſammen, und iſt, an ſich betrachtet, das wirkſamſte Mittel, die Hinderniſſe, die der Trieb zum eigenen Wohlſeyn, das Gefühl unſerer Schwäche und die Vorſtellung und Empfindung vielfacher äußerer

Hinderniſſe des Guten, einem willigen und ſtandhaft-muthigen Gehorſam gegen das göttliche Geſetz in den Weg legt, wegzuräumen. Dieſe Geſinnung iſt alſo im abſoluten Sinn Fundamentaltugend.

Das Chriſtenthum befördert dieſe Geſinnung auf eine ſehr wirkſame, auch eigenthümliche, Art. Dieß iſt noch zu zeigen: Es befördert

I) dieſe Geſinnung der innern Verehrung Gottes 1) ſchon in ſofern, als es den Glauben an Gott mittelbar befördert, und 2) inſofern es alles das theils vorausſezt, theils beſtätigt, was uns auch unſere eigene vernünftige und moraliſche Natur in Beziehung auf Gott lehrt.

1) Das Chriſtenthum (ſo wie die Offenbarung überhaupt) trägt dazu bey, daß der in unſerer Natur gegründete (Gefühls-) Glaube an Gott geweckt, oder leichter zum klaren Bewußtſeyn gebracht wird. Die dunklen religiöſen und religiösmoraliſchen Gefühle, die im Innern unſerer Natur gegründet ſind, werden dadurch vernehmlicher für uns gemacht, (leichter zum klaren Beweisthum gebracht,) daß wir den Inhalt dieſer Gefühle (oder: die denſelben entſprechenden Vorſtellungen) in der heiligen Schrift, beſonders in der chriſtlichen Lehre, mit Worten ausgedrückt finden. Das Chriſtenthum macht überdieß den Glauben an Gott unſerem Herzen wichtiger. Es giebt uns ſolche Belehrungen von Gottes Verhältniß zu uns, die das Bedürfniß des Vertrauens auf ihn lebhafter wecken, aber auch dazu beytragen, das, aus dem moraliſchen Trieb zur Dankbarkeit hervorgehende, Verlangen nach Erkenntniß Gottes zu beleben und zu

verſtärken. Wer, auch ohne ſchon von der Göttlichkeit des Chriſtenthums überzeugt zu ſeyn, die Belehrungen Jeſu und der Apoſtel und Jeſu Geſchichte aufmerkſam liest und betrachtet, dem muß das Bedürfniß fühlbarer gemacht werden, auf den Gott, den uns das Chriſtenthum verkündigt, vertrauen zu können, von ſeinem Daſeyn feſte überzeugt zu werden, ihn als ſeinen Gott kennen zu lernen; den muß auch der in unſerer moraliſchen Natur gegründete Trieb zur Dankbarkeit ſtärker antreiben, dieſen Gott näher kennen zu lernen. Das Chriſtenthum verkündigt uns ſolche Erweiſungen der freyen Güte Gottes, daß nur für einen moraliſchfühlloſen Menſchen die Frage gleichgültig ſeyn kann, ob dieſer Gott exiſtire.

2) Das Chriſtenthum ſezt überdieß voraus und beſtätigt, was unſere eigene Vernunft in Beziehung auf Gott lehrt, ſo wie auch die im alten Teſtament enthaltene Lehre von Gott, und die damit zuſammenhängende Geſchichte des alten Teſtaments.

II) Aber es trägt auch auf direkte und eigenthümliche Art zur Beförderung einer religiöſen Geſinnung in dreyfacher Hinſicht bey:

1) dadurch, daß es uns Jeſu Beyſpiel vor Augen ſtellt, das vollkommenſte Muſter einer religiöſen und moraliſchvollkommenen Geſinnung. Dieſes Beyſpiel ſchon an ſich muß für jeden, der es in einer moraliſchen Gemüthsſtimmung betrachtet, etwas ganz vorzüglich anziehendes haben. Er wird ſich einer ehrfurchtsvollen Bewunderung deſſelben nicht erwehren können, ſich zum Wunſch gedrungen fühlen, ihm ſich nähern zu können. Aber dieſes Beyſpiel Jeſu iſt Muſter einer

religiöſen Geſinnung, es iſt fehlerfreyes Muſter namentlich der Liebe und Ehrfurcht gegen Gott. Dieſer Zug iſt hervorſtechend in dem Charakter Jeſu, und ſeine Geſchichte zeigt, daß dieſe Geſinnung Grundlage aller ſeiner übrigen heiligen Geſinnungen war.

Denken wir nun noch daran, daß dieſes Beyſpiel zugleich Beyſpiel des Menſchen iſt, den Gott ſelbſt ſeines vollkommenſten Wohlgefallens und der höchſten Ehre würdigte, daß in eben dem Menſchen, in welchem das Ideal religiöſer Moralität realiſirt iſt, auch das Ideal der Seligkeit realiſirt iſt, daß eine nähere Verbindung mit ihm einen wichtigen Beſtandtheil unſerer Seligkeit ausmachen ſoll; ſo wird ſein Beyſpiel um ſo anziehender für uns ſeyn, und wir werden uns um ſo mehr verpflichtet fühlen, ihm nachzufolgen, namentlich in Anſehung der Geſinnung, die Princip ſeines innern und äußern Lebens war. Das Chriſtenthum trägt zu Beförderung einer religiöſen Geſinnung indirekt bey

2) durch eigenthümliche Lehren und Thatſachen, die theils Verpflichtungs- und Ermunterungsgründe zur ehrfurchts- und vertrauensvollen Liebe zu Gott, enthalten, theils zur Verſinnlichung der Lehre von Gott dienen, und in beyden Hinſichten Beförderungsmittel eines religiöſen Sinnes ſind. Das Chriſtenthum enthält Lehren und Thatſachen, die Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zur Verehrung Gottes ſind. Es beſtätigt nicht blos das, was ſchon im Vernunftglauben an Gott enthalten iſt; ſondern es erweitert auch dieſen auf eine ſolche Art, daß unſere Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen, gegen Gott dadurch verſtärkt wird.

Die Thatſachen, die es darſtellt, in der Geſchichte des niedern Erdenlebens Jeſu und ſeines überirrdiſchen Lebens, haben zugleich die Wirkung, daß dadurch Wahrheiten, die zur Lehre von Gott gehören, verſinnlicht, anſchaulich gemacht werden. Und auch dieſe Wirkung iſt nicht unbedeutend in Abſicht auf Hervorbringung und Erhaltung einer religiöſen Geſinnung. Verſinnlicht werden religiöſe Wahrheiten, wenn die darin enthaltenen nichtſinnlichen Vorſtellungen mit ſinnlichen Vorſtellungen, mit der Vorſtellung gewißer hiſtoriſcher Thatſachen in Verbindung gebracht werden. Dadurch wird das Feſthalten der nichtſinnlichen Vorſtellungen erleichtert, und ihre Würkſamkeit verſtärkt. Die Vorſtellung von Gott erhält durch Verbindung mit Thatſachen nicht nur größere Klarheit, ſondern auch Lebendigkeit, und darum wird ſie auch wirkſamer ſeyn. (Sie wirkt ſo auf mehrere Seelenvermögen.) In dieſen beyden Hinſichten nun tragen die eigenthümlichen Belehrungen und Thatſachen, die das Chriſtenthum enthält, bey,

1) die Geſinnung der Ehrfurcht,

2) die Liebe und das Zutrauen zu Gott zu befördern.

1) Die Geſinnung der Ehrfurcht gegen Gott gründet ſich auf die Ueberzeugung, theils von der unvergleichbaren Größe der Macht Gottes, von ſeiner unbeſchränkten Herrſchaft, von ſeiner vollkommenſten Kenntniß, theils von ſeiner höchſten moraliſchen Vollkommenheit. In beyden Hinſichten ſind gewiße Lehren und Thatſachen des Chriſtenthums wichtig.

a) In Beziehung auf die Ueberzeugung und Be-

lebung der Vorſtellung von der Größe der Macht und von der vollkommenſten Kenntniß Gottes. In Jeſu Geſchichte finden wir eine Reihe von auſſerordentlichen Thatſachen, die hiſtoriſche (Beweiſe oder) Beſtätigungen von der unvergleichbaren Macht Gottes und von ſeiner unbeſchränkten Herrſchaft über die Natur ſind, und zugleich Verſinnlichungsmittel unſerer Vorſtellung von Gottes Macht und Herrſchaft über die Natur. Wenn z. B. auf das Wort Jeſu ein fürchterlicher Sturm ſich plötzlich legte; wie lebhaft wird uns dadurch der Allmächtige vergegenwärtigt, dem Sturm und Winde gehorchen! Wenn Jeſus mit wenigen Broden Tauſende ſpeiste, und noch Vorrath übrig war; wie anſchaulich wird uns dadurch die Macht des Beherrſchers der Natur, der auch auf auſſerordentliche Art werden laſſen kann, was er will! Aber dieſe Thatſachen ſind zugleich hiſtoriſche Beweiſe oder Beſtätigungen der Macht Gottes. Alle Wunder Jeſu ſind Thatbeweiſe vom Daſeyn eines frey wirkenden Weſens, welches die Natur nach höheren Zweken beherrſcht. Auch Jeſu Auferweckung gehört hieher. Auch ſie war ein hiſtoriſcher Beweis von der allmächtigen Kraft Gottes. Ebenſo finden wir in Jeſu Geſchichte Thatbeweiſe von der, alle menſchliche Einſicht weit überſteigenden, Kenntniß Gottes, die zugleich Verſinnlichungsmittel derſelben ſind. Wir finden darin Beweiſe einer übermenſchlichen Kenntniß des Verborgenen, und künftiger zufälliger Ereigniſſe, — Vorherſagungen, die aufs genaueſte erfüllt wurden. Dieß ſind Thatbeweiſe einer Kenntniß, die alle menſchliche überſteigt, und die Vorſtellung von dieſer

wird durch die Vorſtellung von jenen belebt und verſinnlicht. Unſere Vorſtellung von Gottes Macht und Kenntniß wird lebendiger, wenn wir ſie mit den Thatſachen in Verbindung ſetzen, durch welche ſie in Jeſu Geſchichte beſtätigt werden. Aber auch

b) in Beziehung auf die Heiligkeit Gottes enthält Jeſu Lehre und Geſchichte eigene Belehrungen und Thatbeweiſe. Der einzige Heilige unſers Geſchlechts war es, den Gott einer eigenthümlichen fortdaurenden Verbindung mit ſich würdigte, den er durch eine Reihe von Wundern als ſeinen Sohn darſtellte; der moraliſchvollkommenſte war es, den Gott vom Tod zu einem neuen unſterblichen Leben erweckte, den er über alle andere Geiſter erhöhte, den er zum Theilnehmer ſeiner Herrſchaft über ſein Reich machte. Ferner, unſere Heiligung iſt ein Hauptzweck der ganz auſſerordentlichen Veranſtaltung, die Gott durch Jeſum ausführt, ein Hauptzweck der Erſcheinung Chriſti auf Erden, ſeiner Lehre, ſeiner Wunder, ſeiner Leiden und ſeines Todes, ſeiner Auferweckung und Erhöhung zum Herrn des Menſchengeſchlechts. Und nur an ſolchen Menſchen, die ſich nach dem Vorbild des Heiligen bilden laſſen wollen, wird die wohlthätige Abſicht Gottes bey jener Veranſtaltung erreicht, nach Jeſu und der Apoſtel Ausſprüchen. An allen denen aber, die dem Zweck der Heiligung entgegenſtreben, wird ſich in der künftigen Welt, durch die furchtbarſten Strafen, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbaren. — Die eigenthümlichen Belehrungen und Thatſachen des Chriſtenthums flößen uns alſo eine recht tiefe Ehrfurcht gegen Gott ein. Aber ein noch größerer Vor-

zug des Chriſtenthums beſteht darin, daß es durch die eigenthümlichen Lehren und Thatſachen, die es enthält, ſo wirkſam beyträgt, uns

2) Liebe und Zutrauen gegen Gott einzuflößen, daß es die Liebenswürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes nicht nur in einem ſo hellen Licht, ſondern auch in einem ſolchen Licht darſtellt, das dem Bedürfniß ſündhafter Geſchöpfe angemeſſen iſt, daß es Lehren und Thatſachen enthält, die vorzüglich dazu geeignet ſind, uns kindliche Liebe und kindliches Zutrauen zu Gott, bey dem Bewußtſeyn unſerer Sündhaftigkeit, einzuflößen. Auf dieſen Zweck beziehen ſich

1) eigenthümliche Lehren des Chriſtenthums;

2) die Geſchichte Jeſu.

1) Zu jenen eigenthümlichen Lehren gehört:

a) der Fundamentalſatz: In der Perſon Jeſu iſt der Sohn Gottes in der Welt erſchienen, der, Joh. 1, 1. ff. welcher ſchon im Anfang, vor der Schöpfung, vor der Grundlegung der Welt bey Gott dem Vater, und im Beſitz der ganzen Gottes-Herrlichkeit war, der, durch den alles erſchaffen iſt. Denn wenn der Sohn Gottes ſelbſt in eine ſo enge Verbindung mit unſerem Geſchlecht getreten iſt; können wir daran zweifeln, daß die Angelegenheiten unſers Geſchlechts ein wichtiger Gegenſtand der Aufmerkſamkeit und Theilnahme Gottes ſeyen? — Daß die Menſchheit ihres Verfalls ungeachtet einen großen Werth in Gottes Augen habe? Sollten wir nicht berechtigt ſeyn zu glauben: Wenn der Herr vom Himmel auf Erden erſchienen iſt, ſo hat wohl Gott auch die Abſicht, uns Erdenbewohner zu erheben zum Himmel?

b) Ein weiterer Grund zur Liebe gegen Gott, unerachtet des Bewußtſeyns unſerer Sündhaftigkeit, iſt die Lehre von der Vergebung der Sünden als einem Hauptzweck des Todes Jeſu. Wir können Gott nicht lieben und ihm vertrauen bey einem lebhaften Bewußtſeyn unſerer Verſchuldungen, wenn wir nicht verſichert ſind, daß Gott bereit ſey, uns zu begnadigen, wie weit wir uns auch verirrt haben mögen, daß wir noch in ein freundſchaftliches Verhältniß mit Gott kommen können. Dieß iſt in der Lehre von der Sündenvergebung, dem Hauptzweck des Todes Jeſu, enthalten. Dieſe Lehre muß nicht nur überhaupt ein lebhaftes Gefühl von Liebe und Zutrauen gegen Gott erzeugen, ſondern auch, unerachtet des Bewußtſeyns unſerer Verſchuldung, Liebe und Zutrauen zu Gott hervorbringen. Einen größern Beweis ſeiner Liebe konnte Gott nicht geben, als der iſt, daß er ſeinen Sohn für uns in den Tod hingab, um uns ſo, als wenn wir würdige Gegenſtände ſeiner Liebe wären, behandeln zu können. Aber dieſe Lehre enthält zugleich einen ſolchen Beweis von Gottes Liebe, der das wichtige Hinderniß wegräumt, das bey Geſchöpfen unſerer Art das Bewußtſeyn unſerer Verſchuldung dem Zutrauen zu Gott und der Liebe gegen ihn in den Weg ſtellt. vgl. 1 Joh. 4, 9. 10. 16. f. Röm. 5, 5. ff. 8, 32. ff. Wichtig für das Zutrauen zu Gott, aber auch in Hinſicht auf Liebe zu ihm, iſt

c) die Lehre, daß uns Gott auch durch übernatürlichen Beyſtand bey unſerer Beſſerung unterſtützen wolle. Wir bedürfen wegen des in uns liegenden Hangs zum Böſen und der vielen Hinderniſſe

des Guten überhaupt das Vertrauen auf Gottes Beyſtand. Aber dieſes kann ſeinen Zweck nicht ganz erreichen, nicht ganz zuverſichtlich ſeyn, wenn wir nicht glauben, daß Gott auch durch übernatürlichen Beyſtand uns unterſtütze. Nehmen wir an, daß Gott es blos ſoweit thue, als es der für uns erkennbare Naturlauf geſtattet; ſo findet der Zweifel ſtatt, ob wir nicht in manchen Fällen, wo wir höherer Unterſtützung bedürfen, keine zu erwarten haben, weil ſie der Naturlauf nicht geſtattet. Um feſte in dieſer Hinſicht auf Gott vertrauen zu dürfen, müßen wir an einen übernatürlichen Beyſtand Gottes zu unſerer Beſſerung glauben. Und davon verſichert uns Jeſu und der Apoſtel Lehre. „Allen (Luc. 11, 13.) denen wird Gott ſeinen Geiſt geben, die ihn darum bitten.“ Mit dieſer zweyten Lehre ſteht

d) die Lehre vom himmliſchen Reich Gottes und unſerer Beſtimmung dazu in enger Verbindung; und auch dieſe iſt in Beziehung auf unſere Liebe und Vertrauen zu Gott ſehr wichtig. Um verſchuldete Geſchöpfe in ſein himmliſches Reich aufnehmen zu können, hat Gott eine auſſerordentliche Anſtalt zu unſerer Begnadigung gemacht, — hat er ſeinen Sohn in die Welt geſandt, und für uns in den Tod hingegeben. Um uns der Aufnahme in ein Reich fähig zu machen, wo Gottes Wille vollkommen befolgt, wo der Trieb nach Heiligkeit vollkommen befriedigt wird, befördert Gott unſere Sinnesänderung und unſern Fortgang in der Heiligung durch die Wirkungen ſeines Geiſtes. Was er im gegenwärtigen Leben durch ſeinen Geiſt in uns würkt, iſt Anfang eines Werks, das im künftigen Leben fortgeſezt und vollendet werden ſoll, und ſchon

deßwegen auch Unterpfand der Vollendung (Eph. 1, 14.). — Die Lehre von dem himmliſchen Reich Gottes ſteht in einer genauen Verbindung mit den beyden vorhergehenden. Aber ſie ſteht auch in einem beſonderen Zuſammenhang mit der Liebe gegen Gott und dem Vertrauen auf ihn. Die Größe der Liebe, die aus der Begnadigungsanſtalt und ſeiner beſonderen Würkſamkeit für den Zweck unſerer Beſſerung hervorleuchtet, erſcheint uns in einem noch helleren Licht, und erſt dann in ihrem vollen Licht, wenn wir das erhabene Ziel uns vergegenwärtigen, zu dem uns Gott führen will, wenn wir das glauben: Es iſt die höchſte für Weſen von unſerer Art erreichbare Seligkeit und Würde, es iſt Theilnehmung an der Herrlichkeit des Sohns Gottes ſelbſt, zu der uns Gott erheben will. Eben darum muß auch Ueberzeugung von dieſer Lehre zur Verſtärkung unſerer Liebe gegen Gott beytragen. Zugleich wird aber dadurch auch das Gefühl des Vertrauens auf Gott belebt, auch in Rückſicht auf das gegenwärtige Leben. Bey einer ſo großen Liebe Gottes dürfen wir gewiß auch jezt ſchon alle diejenigen Beweiſe ſeiner Liebe erwarten, die wir in unſerem jezigen Prüfungs- und Erziehungsſtand bedürfen; wir dürfen, bey einem ihm wohlgefälligen Sinn, ihm zutrauen, daß er uns das nicht verſagen werde, was wir zu unſerer Vorbereitung zu ſeinem himmliſchen Reich nöthig haben, daß er auch unſere Leiden zu unſerm Beſten lenken werde, und daß er es uns auch an dem nicht fehlen laſſen werde, was wir als Geſchöpfe bedürfen, die in einem irrdiſchen Körper für ſein himmliſches Reich gebildet werden ſol-

len. Dieſe Lehren ſind es, die vorzüglich geeignet ſind, uns Liebe und Vertrauen zu Gott, auf eine unſerm Bedürfniß angemeſſene Art, einzuflößen.

2) Aber auch die Geſchichte Jeſu kann nicht wenig beytragen, dieſe Wirkung zu verſtärken.

a) Die Geſchichte ſeines niedern Erdenlebens. — Die darin vorkommenden wundervollen Thatſachen, die Thatbeweiſe einer die Natur zu höhern Zwecken frey beherrſchenden Macht ſind, waren zugleich Offenbarungen der Güte Gottes. Die Wunder Jeſu waren beynahe alle ſchon ihrer nächſten Wirkung nach wohlthätig, und ſie waren es alle in Beziehung auf ihren Zweck. In dieſer Beziehung ſind ſie Beſtätigungen der Wahrheit, daß Gott die Liebe, namentlich auch gegen uns Menſchen, iſt; ſie dienen dazu, Gottes Liebe uns anſchaulicher zu machen.

Aber auch Jeſu übrige Handlungsart kann und ſoll dazu dienen, das Gefühl von Gottes Liebenswürdigkeit bey uns zu beleben, und zu verſtärken, ſobald wir nämlich vorausſetzen, Jeſus ſey Gottes Sohn, und ſchon auf Erden vollkommenes ſichtbares Ebenbild Gottes, geweſen. Seine Handlungsart war Ausdruck der Geſinnung Gottes; durch ſeine Handlungsart wurden uns die Vollkommenheiten, und beſonders die Geſinnung Gottes gegen unſer Geſchlecht, auf eine anſchauliche, auf eine ſolche Art dargeſtellt, die dem menſchlichen Faſſungsvermögen am angemeſſenſten, und am geſchickteſten iſt, auf unſer Gemüth zu wirken. Jeſus aber zeigte ſich in ſeinem Betragen gegen ſeine ſündhafte Brüder als den liebenswürdigſten und vertrauenswürdigſten Menſchenfreund. Wie lie-

bevoll nahm er ſich verirrter, auch tiefgefallener Menſchen an, wenn ſie das Bedürfniß der Beruhigung und Beſſerung fühlten! Wie ſchonend läßt er ſich zu den Schwächſten herab, um ihnen aufzuhelfen! Eben dieſe Geſinnung iſt alſo auch Gottes Geſinnung gegen uns ſündige Menſchen. — Aber auch

b) die Geſchichte des höhern Lebens Jeſu, auch ſeine Auferweckung und Erhöhung iſt von Wichtigkeit auch in Hinſicht auf unſere Liebe und unſer Zutrauen zu Gott. 1 Petr. 1, 21. wird dieß ausdrücklich geſagt. vgl. auch Röm. 8, 34. Hebr. 4, 14—16. Zu unſerem Beſten erweckte Gott Jeſum, nicht blos zu einem neuen, ſondern auch zu einem herrlichen und unſterblichen Leben, um uns aufs thätigſte zu verſichern, daß die Hauptabſicht Jeſu bey ſeiner Hingebung in den Tod Gottes Abſicht, und daß ſie wirklich erreicht ſey, vgl. Röm. 4, 25., daß Jeſus alle ſeine Leiden, nach Gottes Abſicht, mit einem Gott vollkommen wohlgefälligen Sinn erduldet, und die höchſte Probe eines vollkommenen Gehorſams gegeben habe. Vom Tod erweckte Gott Jeſum, um ſeine ganze Lehre, und namentlich die Verſicherungen, die ſich auf die künftige Herrlichkeit ſeiner Freunde beziehen, aufs feyerlichſte zu beſtätigen.

Durch ſeine Auferſtehung wurde der Zweifel auf die befriedigendſte Art gelöst, den ſein Tod am Kreuz in Beziehung auf ſeine Verſicherung von ſeiner göttlichen Sendung und hohen Würde erregen konnte.

Zu unſerem Beſten erhöhte Gott Jeſum zum Herrn der Gemeinde und ſeines ganzen Reichs. Sein ganzes überirrdiſches Leben ſoll ein fortdaurendes Wirken

zum Beſten ſeiner Mitbrüder ſeyn. Und wie ſehr hat Gott uns das Zutrauen zu ihm dadurch erleichtert, daß er denſelben Geiſt, der mit unſerem Geſchlecht in ſo naher Verwandtſchaft ſteht, und der für uns freywillig vielfache und ſehr ſchwere Leiden, der für uns freywillig den ſchauervollſten und ſchmachvollſten Tod erduldet hat, zum Theilnehmer ſeiner Herrſchaft über die Menſchheit und über ſein ganzes Reich, und zum Entſcheider unſers ewigen Schickſals gemacht hat! Wie ſehr hat Gott wahren Verehrern Chriſti die Hoffnung zum künftigen ſeligen Leben dadurch erleichtert, daß er eben dem, der den Seinigen ſo erfreuliche Zuſagen in Beziehung auf ihr Schickſal nach dem Tod gab, auch die Macht gegeben hat, ſie zu erfüllen, für alle ſeine Nachfolger nicht nur Führer zum ewigen Leben, ſondern auch Joh. 17, 2. 10, 28. 11, 25. Geber des ewigen Lebens zu ſeyn! Endlich

3) zwecken die eigenthümlichen Religionsgebräuche des Chriſtenthums auf Beförderung der Verehrung Gottes hin. Durch die Taufe wird feyerlich erklärt, der Getaufte ſey verpflichtet zur Verehrung Gottes; ſie ſoll zugleich Erinnerung an die höchſten Wohlthaten ſeyn, die Gott der Vater durch ſeinen Sohn und Geiſt theils erwieſen hat, theils erweiſen will. Und das heilige Abendmahl iſt Denkmal einer Thatſache, die höchſter Beweis der Liebe Gottes gegen uns iſt, eine lebhafte Erinnerung an die Wahrheit: Gott hat ſeinen einzigen Sohn namentlich für uns in den Tod hingegeben.

II) Handlungen, womit die pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott im nächſten Zuſammenhang ſteht.

Pflichten gegen Gott.

Wirkungen jener Geſinnung ſind alle innere und äußere pflichtmäßige Handlungen der Chriſten; ſelbſt auf die blos erlaubten ſoll ſie Einfluß haben. Aber auf eine eigenthümliche Art äußert ſie ſich durch poſitive und negative Handlungen der direkten Gottesverehrung. Zu den leztern (den negativen) gehört Unterlaſſung aller der Handlungen, die an ſich (oder: ihrer materiellen Beſchaffenheit nach) einen Mangel an innerer Verehrung Gottes ausdrücken. Die vorzüglichſten poſitiven ſind: Religiöſe Privatbetrachtungen und Privatgebete, Theilnehmung am gemeinſchaftlichen, beſonders öffentlichen, Gottesdienſt, individuelle Religionsbekenntniſſe, und gewiſſenhaftes Verhalten bey Eidſchwüren. Dieſer Aphorism ſoll erläutert werden.

Vorerſt ſelbſt auf das Erlaubte ſoll jene Geſinnung gegen Gott Einfluß haben. Alle pflichtmäßige Handlungen eines Chriſten ſind auch Wirkungen der innern Gottesverehrung, inſofern dabey Ehrfurcht und dankbare Liebe gegen Gott zum Grund liegt. Er vollbringt ſie aus Achtung für Gottes Willen, und mit Willigkeit; und dieſe Achtung und Willigkeit iſt innigſt verwebt mit Ehrfurcht gegen Gott, mit dankbarer Liebe gegen ihn, und mit Vertrauen auf ihn. Selbſt auf die blos erlaubte Handlung ſoll Gottes innere Verehrung Einfluß haben. 1 Cor. 10, 31. In dieſem Ausſpruch liegt der allgemeine Saz: Alle Handlungen eines Chriſten ſollen ſo beſchaffen ſeyn, daß er dadurch

Verehrung Gottes erweist, auch die, die, im Allgemeinen betrachtet, nur zu den erlaubten gehören: ειτε εσθιετε, ειτε πινετε etc. Der Zuſammenhang mit dem vorhergehenden vom 8ten Kap. an zeigt, daß Paulus zunächſt Rückſicht nimmt auf den Genuß der Nahrungsmittel, dieſer oder jener beſondern Art derſelben. Auch bey ſolchen Handlungen ſollen wir Rückſicht nehmen auf δοξαν Θεου, uns ſo dabey betragen, daß wir uns auch dadurch als Verehrer Gottes beweiſen. Aber wie können blos erlaubte Handlungen auch Aeuſſerungen der innern Verehrung Gottes ſeyn? Verehrung Gottes liegt

1) bey blos erlaubten Handlungen eines Chriſten ſchon darum zu Grunde, weil er eine ſolche Handlung ſich immer nur wegen der feſten Ueberzeugung erlaubt, ſie ſey dem göttlichen Willen nicht entgegen, und aus Ehrfurcht gegen Gott ſorgfältig prüft, ob das Allgemeinerlaubte es auch für ihn ſey,

2) inſofern er ein ſolches Maas dabey beobachtet, daß er auch in dieſer Hinſicht dem göttlichen Willen nicht entgegenhandelt;

3) inſofern er ſich aus Achtung gegen Gott und ſeinen Willen einen Gott wohlgefälligen Zweck dabey vorſezt. Dieß kann bey allen Handlungen geſchehen; keine Handlung iſt erlaubt, bey der das nicht der Fall wäre. Man kann z. B. bey Vergnügungen, die zur Erholung dienen, ſich den Zweck vorſetzen, dadurch ſeine körperliche und geiſtige Thätigkeit zur Erfüllung ſeines Berufs zu erhalten oder zu ſtärken. Endlich kann und ſoll man

4) mit erlaubten Handlungen an ſich pflichtmäßige

Handlungen verbinden, wenn es möglich iſt. Man ſoll z. B. den Genuß der Nahrung durch dankbare Gefühle gegen Gott veredeln, 1 Tim. 4, 4. 1 Cor. 10, 30. Zuweilen können auch Handlungen, die für uns und andere nützlich, und darum pflichtmäßig ſind, mit blos erlaubten verbunden werden. So ſollen wir Verehrung Gottes erweiſen auch bey erlaubten Handlungen: Alles, was Chriſten thun, ſollen ſie zu Gottes Ehre thun; ihr äußeres und inneres Handeln ſoll eine fortdaurende Verehrung Gottes ſeyn. Es iſt falſch, wenn man den Begriff Verehrung Gottes blos mit ſolchen Handlungen verbindet, die in näherer Beziehung zur Religion ſtehen. Jac. 1, 27. wird daher namentlich zur Verehrung Gottes gerechnet, daß man ſich der Wittwen und Waiſen annehme. So gewiß aber dieß iſt, ſo iſt man doch berechtigt, Unterſcheidung zu machen in Abſicht auf das Handeln, wodurch ſich innere Verehrung Gottes äußert. Man kann Handlungen der mittelbaren und unmittelbaren oder der indirekten und direkten Gottesverehrung unterſcheiden. Von den leztern hier:

Poſitive Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung unterſcheiden ſich von poſitiven der mittelbaren oder indirekten Gottesverehrer dadurch, daß die erſteren auch ihrer materiellen Beſchaffenheit nach ſich auf Gott beziehen, und daher in unmittelbarem Zuſammenhang mit pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott ſtehen.

Handlungen der mittelbaren Gottesverehrung beziehen ſich entweder auf uns ſelbſt oder auf unſere Mitmenſchen, ihrer materiellen Beſchaffenheit nach.

Beyde Arten von Handlungen haben aber den Charakter mit einander gemein, daß innere Verehrung Gottes dabey zu Grunde liegt. Handlungen der unmittelbaren Verehrung Gottes haben keinen Werth, wenn ſie nicht Erweiſungen einer innern rechtſchaffenen Geſinnung gegen Gott ſind.

Eben deßwegen aber müſſen auch Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung, z. B. Beten, Theilnahme am äußern Gottesdienſt, verbunden ſeyn mit dem Sinn eines allgemeinen Gehorſams gegen die göttlichen Gebote überhaupt. Denn ſie ſollen hervorgehen aus einer Geſinnung, die gar nicht vorhanden iſt, wenn ſich der Menſch nicht beſtrebt, Gottes ganzen Willen zu befolgen. Was

1) negative Handlungen der unmittelbaren und mittelbaren Gottesverehrung ſind, iſt leicht zu beſtimmen. Negative Handlungen ſind Unterlaſſungen; alſo negative Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung ſind Unterlaſſungen ſolcher pflichtwidrigen Handlungen, die ſich auf die Religion beziehen; negative Handlungen der mittelbaren Gottesverehrung beſtehen in der Unterlaſſung ſolcher pflichtwidriger Handlungen, die ſich auf uns ſelbſt oder auf unſere Mitgeſchöpfe beziehen. Unterlaſſung ſolcher Handlungen iſt aber nur dann negative Handlung der mittelbaren Gottesverehrung, wenn Ehrfurcht gegen Gott dabey zu Grunde liegt. — Zu den negativen Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung gehört alſo Unterlaſſung aller der Handlungen, die an ſich (oder: ihrer materiellen Beſchaffenheit nach) einen Mangel innerer Verehrung Gottes ausdrücken.

Von dieſer Art ſind nicht blos Gotteslaͤſterungen, Ausdruͤcke des Haſſes oder der Verachtung Gottes, ſondern auch leichtſinnige Scherze uͤber das Goͤttliche, Verſpottung der Religioſitaͤt anderer, Entweihung des Heiligen, Verbreitung ſolcher Grundſaͤtze, die fuͤr die Religioſiaͤt nachtheilig und derſelben entgegen ſind ꝛc. Auch Verleugnung des Glaubens an Gott gehoͤrt dazu. (Was Jeſus Matth. 10, 32. ſagt, iſt ohne Zweifel anwendbar auf Verlaͤugnung der Religion uͤberhaupt, des Glaubens an Gott.) Daß nun die Unterlaſſung ſolcher Handlungen Pflicht ſey, folgt zunaͤchſt aus der Pflicht der innern Verehrung Gottes. Alle ſolche Handlungen ſtehen ja ihrer Natur nach im Widerſpruch mit pflichtmaͤßiger Geſinnung gegen Gott. Wenn es Pflicht iſt, einen andern hochzuſchaͤtzen, gegen ihn dankbar zu ſeyn; ſo iſt es auch Pflicht, alle die aͤußeren Handlungen zu unterlaſſen, die Geringſchaͤtzung oder Undankbarkeit gegen ihn bezeichnen. Eben ſo folgt aus der Pflicht, Gott uͤberhaupt zu verehren, daß es Pflicht ſey, alle ſolche Handlungen zu vermeiden, die Unehrerbietigkeit, Undankbarkeit ꝛc. gegen ihn ausdruͤcken. Aber auch in anderer Hinſicht ſtehen dieſe Handlungen in Beziehung mit einer pflichtmaͤßigen Geſinnung gegen Gott. Wenn es Pflicht iſt, Gott zu verehren, ſo iſt es Pflicht, auch unſere Religionsgefuͤhle und die religioͤſen Gefuͤhle und Ueberzeugungen anderer nicht zu ſchwaͤchen. Nun aber tragen ſolche Handlungen immer mehr oder weniger wenigſtens dazu bey, unſere eigene religioͤſe Gefuͤhle, unſer Gefuͤhl von Achtung fuͤr das Heiligſte, fuͤr das Urbild der moraliſchen Vollkommenheit zu ſchwaͤchen, und

ebendarum unſere Achtung für das moraliſche Geſetz. Sie können aber auch bey andern, in deren Gegenwart ſie verrichtet, oder denen ſie auf irgend eine Art bekannt werden, eine ſolche Wirkung hervorbringen. In dieſen Hinſichten aber kann die Unterlaſſung ſolcher Handlungen auch als Pflicht gegen uns ſelbſt oder gegen unſere Mitmenſchen betrachtet werden. Es giebt aber auch

2) gewiße poſitive Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung, die ſich an ſich auf Gott oder die Religion beziehen, und zu denen wir verpflichtet ſind. Vorausgeſezt muß dabey werden dürfen, daß es Gott wohlgefällige Handlungen ſeyen: Denn nicht alle, durch die ein Menſch meynen könnte, Verehrung Gottes auszudrücken, ſind darum auch Handlungen unmittelbarer Gottesverehrung. Denn es könnten auch ſolche ſeyn, bey denen zwar von Seiten des Handelnden Verehrung Gottes zu Grund liegt, die er aber durch Irrthum als ſolche anſieht, durch welche er Gott verehren dürfe. In der chriſtlichen Moral muß es aus ihrer Natur und ihrem Verhältniß zum Geiſt des Chriſtenthums, oder aus einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel oder aus Jeſu Beyſpiel beurtheilt werden, ob ſie Gott gefällig ſeyen. Zu dieſer Gattung von Handlungen gehören nun theils ſolche, deren nächſte (unmittelbare) Würkungen ſich nur auf den Handelnden beziehen, theils ſolche, deren (unmittelbare) nächſte Würkungen ſich auch auf andere beziehen, oder theils gewiße Handlungen, die jeder Chriſt für ſich allein verrichten kann und ſoll, theils gewiße andere, die man nur

in Gegenwart anderer verrichten kann, es ſey daß andere ſich mit uns zu einer ſolchen Handlung vereinigen, oder daß wir blos in ihrer Gegenwart handeln.

A) Die vorzüglichſten Handlungen der erſten Art ſind religiöſe Privatbetrachtungen und Privatgebete.

1) Religiöſe Privatbetrachtungen, oder eigenes Nachdenken über die Lehre von Gott, ſeinem Verhältniß zu uns, ſeinem Geſetz ꝛc. Dieſes iſt Pflicht; denn es ſteht in unmittelbarem Zuſammenhang mit pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott in doppelter Hinſicht:

a) inſofern es ein unentbehrliches Mittel iſt, eine religiöſe Geſinnung bey uns theils hervorzubringen, theils zu erhalten und zu vervollkommnen. Indem uns geboten iſt, Gott zu verehren, zu lieben ꝛc., ſo iſt uns auch geboten, daß wir vor allem nach einer ſolchen Erkenntniß Gottes ſtreben ſollen, aus der Liebe ꝛc. zu ihm hervorgeht. Aber dazu können wir nicht gelangen ohne öftere, dem praktiſchen Zweck angemeſſene eigene Betrachtungen über Gott, bey denen wir ſeine Offenbarung theils durch die Natur, theils durch die heilige Schrift, beſonders durch die Lehre und Geſchichte Jeſu, ſorgfältig benutzen. Weil es Pflicht iſt, Gott innerlich zu verehren, ſo ſollen wir auch öfters nachdenken über die Lehre von Gott, beſonders die chriſtliche, auf eine ſolche Art, die geeignet iſt, uns Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen gegen Gott einzuflößen. Und dieſes Nachdenken bedürfen wir nicht blos im Anfang der Beſſerung, ſondern auch im Fortgang unſerer moraliſchreligiöſen Bildung. Es findet ein ſtufenweiſer Fortſchritt ſtatt. Das Gebot: liebe Gott von ganzem

Herzen, enthält eine Aufgabe, die nur durch eine Progreſſion ins Unbeſtimmbare gelöst werden kann. Wir bedürfen ſolcher Betrachtungen, auch um unſere religiöſe Geſinnung zu erhalten, zu befeſtigen, zu läutern. Alſo iſt es auch im Fortgang Pflicht, ſich öfters mit religiöſen Betrachtungen ſo zu beſchäftigen, wie es dem religiöſen moraliſchen Zweck angemeſſen iſt. Freylich kann man auch ſo nachdenken, daß es nicht zum praktiſchen Zweck beyträgt, ſondern ſogar das Herz immer kälter wird; man kann ſelbſt in verwerflicher Abſicht über die Religion nachdenken.

Wie das religiöſe Privatnachdenken beſchaffen ſeyn ſoll, davon in dem Abſchnitt, wo es als Mittel der Beſſerung vorgeſtellt wird.

b) Innere Verehrung Gottes, beſonders Liebe gegen Gott, kann nicht vorhanden ſeyn, ohne daß ſie ſich durch Willigkeit (oder Geneigtheit) äußert, in der Erkenntniß Gottes, ſeiner Vollkommenheiten, ſeiner Regierung, ſeines Willens ꝛc. immer weiter fortzuſchreiten: Liebe gegen Gott iſt untrennbar verbunden mit dem willigen Streben, mit Gott immer näher bekannt zu werden; daher ſteht ſie in nothwendiger Verbindung mit der Geneigtheit, ſich mit zweckmäßigen Religionsbetrachtungen zu beſchäftigen, — nachzudenken, wie ſich Gott durch die Regierung der Welt überhaupt, wie er ſich durch die Leitung unſerer Schickſale, wie er ſich durch Chriſtum, überhaupt wie er ſich in der heiligen Schrift geoffenbart hat. Bey einem ſolchen Nachdenken aber werden wir auch, wenn wir Gott lieben, von ſelbſt gerne das, was wir in Beziehung auf Gott denken, ſo denken, daß wir, ſoweit es die Natur des Ge-

genſtandes erlaubt, praktiſche Anwendung auf uns machen; wir werden nie blos beym Allgemeinen ſtehen bleiben, ſondern alles, ſoweit es möglich iſt, in praktiſcher Beziehung auf uns und unſere Mitmenſchen denken. (Nachher davon im Abſchnitt von den chriſtlichen Beſſerungsmitteln.)

Nicht weniger nothwendig iſt

2) das Gebet, eine Handlung, die ſich unmittelbar auf Gott bezieht. Auch hierüber nur einiges; mehr in der Aſcetik.

1) Begriff des Gebets. 2) Pflichtmäßigkeit des Gebets.

1) Begriff des Gebets. Dieſer läßt ſich freylich nicht vollſtändig in Buchſtaben und Worte faſſen. Kein Menſch hat einen vollſtändig klaren Begriff davon, der es nicht durch eigene Erfahrung kennt. Jedoch müſſen Merkmale angegeben werden, die es von andern Handlungen, namentlich vom bloßen religiöſen Nachdenken, unterſcheiden. (Luther ſagt mit Recht, das Gebet iſt eine Erhebung des Herzens zu Gott; dieß drückt das Weſentliche der Form aus.) Zur Form des Gebets gehört weſentlich ein klares und lebhaftes Bewußtſeyn davon, daß Gott, wenn gleich unſichtbar, uns eben ſo gewiß gegenwärtig ſey, als wäre er ſichtbar, oder ein klares Bewußtſeyn davon, Gott wiſſe, was wir gerade jezt in Beziehung auf ihn denken, fühlen oder ſprechen. Jeſus deutet dieß kurz an Matth. 6, 6. Hat das Gebet dieſe Eigenſchaft, ſo kann es ein blos inneres oder auch äußeres, ein wörtliches, oder nicht wörtliches ſeyn. Nur iſt der gewöhnliche Fall bey Weſen unſerer Art, daß wir nicht wohl beten kön-

nen, ohne das Gebet in Worte zu faſſen. Aber gleichgültig iſt es in der Hauptſache bey wahrhaft Religiöſen, ob dieſes Gebet ein blos inneres oder äußeres iſt.

Nur in Hinſicht auf Verſtärkung der Lebhaftigkeit der Gefühle kann ein äußeres oft würkſamer ſeyn. Sieht man auf den Inhalt des Gebets, ſo ſind es Vorſtellungen, Gefühle oder Wünſche, die wir Gott vortragen. Nach der Verſchiedenheit dieſer Gefühle iſt das Gebet nach ſeinem Inhalt verſchieden. Daher ein Lobgebet, ein Dankgebet, ein Bittgebet, das ſich entweder auf unſere eigene Angelegenheiten bezieht, und darin beſteht, daß wir Wünſche in Beziehung auf uns ſelbſt Gott vortragen, oder das auf andere ſich bezieht, Fürbitte. In allen dieſen Fällen iſt es eine ſolche Handlung, durch welche wir unſere Vorſtellungen und Gefühle gegen Gott äußern, (und zwar in einem an ihn gerichteten Ausdruck.) Dieß vorausgeſezt, muß gezeigt werden, daß und warum das Gebet eine pflichtmäßige Handlung ſey. Denn iſt dieß erwieſen, ſo iſt auch erwieſen, daß es zu den Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung gehört. (Das Gebet bezieht ſich auf Gott. Und iſt es pflichtmäßig, ſo gehört es zu jenen Handlungen.) Daß es pflichtmäßig ſey, kann auf eine doppelte Art erwieſen werden.

1) Das Chriſtenthum macht allen Chriſten das Gebet zur Pflicht;

2) ſeiner Natur nach ſteht es in enger Verbindung mit pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott: Denn es iſt einestheils Folge derſelben, anderntheils höchſt würkſames, durch kein anderes zu erſezendes, Beförderungsmittel der innern Verehrung Gottes.

1) Die Hauptgründe für die Verpflichtung der Chriſten zum Gebet können aus den Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, und ſeinem Beyſpiel genommen werden. Mehr als einmal fordern Jeſus und die Apoſtel, daß die Chriſten ernſtlich beten ſollen. Z. B. Matth. 7, 7. ff. Dieſe Aufforderung Chriſti zum Beten iſt ohne Zweifel eben ſo allgemein, als die damit verbundene Zuſage, durch die er zum Beten ermuntert: wer bittet der empfangt ꝛc. Jeſus hat ferner ſeinen Schülern überhaupt ein Muſter eines Gebets zurückgelaſſen, Matth. 6, 9. f. — ein ſolches, das einestheils ſolche Gefühle und Geſinnungen ausdrückt, die alle Chriſten haben ſollen, und anderntheils nach ſeinem Inhalt den Bedürfniſſen aller Chriſten angemeſſen iſt. Ebenſo fordern ſeine Apoſtel in mehreren Stellen nachdrücklich zum Gebet auf, z. B. Röm. 12, 12. Col. 4, 2. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. 1 Theſſ. 5, 17. ꝛc. zu einem ernſtlichen fleißigen Beten. Sie ſprechen ſo davon, daß man nicht zweifeln kann, es gehöre zu der Pflicht der Chriſten überhaupt, fleißig und auf eine unſerem Verhältniß zu Gott angemeſſene Art zu beten. Aber auch die verſchiedenen Geſichtspunkte, aus denen uns im N. T. das Beten vorgeſtellt wird, enthalten eben ſo viele beſondere Gründe für die allgemeine Verpflichtung der Chriſten (nicht nur der Schwächeren,) zum Gebet. Die chriſtliche Lehre ſtellt uns das Gebet vor

a) als Stärkungsmittel in Verſuchungen, als Verwahrungsmittel vor dem Rückfall: Eph. 6, 18. vgl. 11. ff. (δια πασης — εν πνευματι; ſie ſollen ernſtlich und anhaltend beten.) Von eben dieſer Seite betrachtet Jeſus ſelbſt das Gebet Matth. 26, 41. In die-

ſen beyden Stellen (ſo wie 1 Petr. 4, 7.) wird das Gebet von der Seite betrachtet, von welcher es ein Stärkungsmittel im Guten, ein Hülfsmittel iſt, im Kampf mit Verſuchungen zu ſiegen. Und in dieſer Hinſicht bedürfen auch vollkommenere Chriſten des Gebets: Sie ſind eben darum, weil ſie (auch in der Selbſterkenntniß) vollkommener ſind, mit ihrer Schwäche um ſo bekannter, und daher ſich bewußt, daß ſie eines ſolchen Stärkungsmittels bedürfen. Und der Vollkommenſte kann nicht wiſſen, ob nicht ihn Verſuchungen überfallen werden, bey welchen er eines höhern Grads von geiſtiger Kraft bedarf, als er wirklich beſizt, und bey ſeinen gegenwärtigen Umſtänden nöthig hat. Daher ſoll er durch alle in ſeiner Gewalt ſtehende zweckmäßige Mittel, namentlich durch Gebet, ſeine geiſtige Kraft zu verſtärken ſuchen. Auch die vollkommeneren Chriſten erinnert das N. T., daß auch bey ihnen Rückfall möglich ſey (1 Cor. 10, 12.), daß auch ſie noch verleitet werden können zum Böſen Gal. 6, 1. (die πνευματικοι, die Vollkommeneren, ſollen zuſehen, daß ꝛc., ſie ſollen nicht denken, nur die ſchwächern Chriſten können Fehler machen; auch ſie ſeyen nicht ſicher davor).

b) Es wird das Gebet im neuen Teſt. von der Seite vorgeſtellt, von welcher es **Ausübung** eines ſehr ehrenvollen **Rechts** iſt.

Wenn Paulus Eph. 3, 12. 2, 18. ſagt, durch Chriſtum εχομεν την προσαγωγην προς τον πατερα oder παρρησιαν, wir haben das Recht, uns unmittelbar an den unendlichen Schöpfer ganz zutraulich zu wenden; ſo erinnert er daran, es gehöre zu der Würde, zu den Rechten wahrer Chriſten, daß ſie zutraulich beten

dürfen. Je lebhafter aber irgend ein Chriſt davon überzeugt iſt, je mehr er dieſes Recht zu ſchätzen weiß, deſto williger wird er ſeyn, einen öfteren und gewiſſenhaften Gebrauch davon zu machen.

c) Zutrauensvolles Beten iſt Folge der Geſinnung, die Gott durch das Evangelium wirkt, Aeußerung einer kindlichen Liebe und eines kindlichen Zutrauens zu Gott: Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Je vollkommener alſo bey Chriſten dieſe Geſinnung iſt, deſto größer muß ihre Willigkeit zum Beten ſeyn; je weiter ſie im ächten praktiſchen Chriſtenthum fortgeſchritten ſind, deſto geneigter ſind ſie zu beten.

d) Das Beten iſt eine Bedingung, unter der uns gewiſſe göttliche Wohlthaten zu Theil werden, und ein Mittel, zum Beſten unſerer Brüder zu wirken. Matth. 7, 7. 8. 11. 1 Joh. 5, 14. Jac. 5, 16. ꝛc. Nun bedürfen aber Chriſten überhaupt immer ſolche Wohlthaten, deren Erlangung an die Bedingung des Betens gebunden iſt. Folglich gilt auch in dieſer Hinſicht das Gebot des Betens als allgemeine Vorſchrift. (Dieſer leztere Satz, daß das Gebet Bedingung ꝛc. ſey, muß ausführlicher da entwickelt werden, wo vom Gebet als Beſſerungsmittel die Rede iſt: dort muß auch die Frage beantwortet werden, welche Eigenſchaft ein dem Geiſt des Chriſtenthums angemeſſenes Gebet habe?) Ferner beſtätigt Jeſu Beyſpiel die Verpflichtung zu beten, und zwar ſo, daß kein Zweifel übrig bleiben kann, ob dieſe Verpflichtung ſich auf die Vollkommenſten ſo gut als auf die Schwächſten ausdehne. Oft wird bemerkt, Jeſus habe gebetet, ſich mit Andachtsübungen beſchäftiget; Matth. 14, 23.

11,25. 26,39.42.44. Marc. 1,35. 6,46. Luc. 6,12. 9,18.28. Joh.17.2c. Dadurch hat er aber allen ſeinen Schülern ein Beyſpiel zur Nachfolge gegeben. Entweder war nämlich das Beten bey dem Menſchen Jeſus nur eine natürliche Folge ſeiner Geſinnung gegen Gott, oder war es für ihn auch Stärkungsmittel im Kampf mit Verſuchungen. In beyden Fällen folgt, daß auch in dieſer Hinſicht alle Chriſten ſeinem Beyſpiel folgen ſollen. Im erſten Fall folgt ja, daß die Geſinnung, die wir gegen Gott haben ſollen, nur dann der Geſinnung Chriſti ähnlich iſt, wenn ſie auch geübt wird und ſich äußert durch öfteres Gott wohlgefälliges Beten, daß, jemehr unſere Geſinnung ſich der Geſinnung Jeſu nähere, wir deſto williger ſeyen, öfter zu beten. Im zweyten Fall läßt ſich wohl mit Recht daraus ſchließen, daß Chriſten überhaupt des Betens bedürfen. Denn wenn ſelbſt der, welcher von allem innern Böſen vollkommen rein war, öfters das Gebet nöthig hatte, um ſich zu ſtärken; wie vielmehr ſolche, die auch mit einem innern Hang zum Böſen zu kämpfen haben, der in dieſem Leben nie ganz vertilgt werden kann!

2) Das Beten ſteht an ſich in einem engen Zuſammenhang mit einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott. Es ſteht damit im Zuſammenhang einestheils als Wirkung, anderntheils als Beförderungsmittel.

a) Das Beten iſt eine natürliche Aeußerung einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott, einer lebendigen und richtigen Erkenntniß von Gott. Es iſt überhaupt nothwendige Folge der Liebe gegen Gott, beſon-

ders der chriſtlichen Liebe zu Gott, daß wir uns nicht nur überhaupt mit dem Gedanken an Gott gerne beſchäftigen, ſondern auch gerne und oft dieſen Gedanken recht lebendig in uns zu machen, uns Gott recht lebhaft zu vergegenwärtigen ſuchen. Aber am lebhafteſten vergegenwärtigen wir uns Gott durchs Gebet. Lieben wir alſo Gott, und glauben wir, er ſey nicht ferne von uns; ſo werden wir gewiß auch den Gedanken an ihn öfters durch Gebet zu beleben ſuchen; unſere Empfindungen und Wünſche werden öfters von ſelbſt Gebete werden. Es iſt ferner eine natürliche Folge der Bewunderung der unvergleichbaren Vollkommenheit Gottes und der Ehrfurcht gegen ihn, daß wir dieſes Gefühl auch gegen Gott ſelbſt öfters äußern, den wir ebendarum, weil wir ihn als den Vollkommenſten verehren, auch als den erkennen, der (Matth. 6, 6.) ins Verborgene ſieht, und uns immer nahe iſt. Erkennen wir ferner mit lebendiger Ueberzeugung, daß alles Gute, das wir beſitzen und genießen, von Gott abhängt, iſt unſer Herz von Gefühlen der Dankbarkeit gegen ihn, unſern erſten, unſern höchſten, unſern unvergleichbaren Wohlthäter, durchdrungen; ſo werden wir gewiß auch das Bedürfniß fühlen, unſere Empfindung von Dankbarkeit öfters gegen ihn ſelbſt, deſſen Nähe und Allwiſſenheit wir glauben, im Gebet zu äußern; unſere Dankgefühle werden ſich oft von ſelbſt in Dankgebete verwandeln. Erkennen wir endlich Gott mit lebendiger Ueberzeugung als den an; von dem alles Gute, das wir uns und unſern Brüdern wünſchen, von dem die Erfüllung aller unſerer Wünſche abhängt, vertrauen wir ſeiner Macht und Güte; ſo werden wir

auch das Gute, das wir uns und andern wünſchen, von ihm uns wünſchen; wir werden, bey der Ueberzeugung von ſeiner Nähe und Allwiſſenheit, geneigt ſeyn, unſere Wünſche an ihn, den Allmächtigen und Allgütigen, den Allwiſſenden und Allgegenwärtigen, zu richten; die Sehnſucht nach Hülfe, nach irgend etwas Gutem, das wir uns und andern anwünſchen, wird von ſelbſt in eine Anrufung Gottes übergehen, wenn wir anders glauben, es ſey Gott nicht mißfällig, wenn wir ihm unſere Wünſche vortragen. Aber auch an dieſem Glauben kann es bey einem chriſtlichen Vertrauen nicht fehlen. Selbſt ohne Offenbarung kann in gewiſſem Grad der Glaube vorhanden ſeyn, es ſey Gott nicht mißfällig, wenn wir ſolche Wünſche, die nicht ſeinem Willen entgegen ſind, ihm auch im Gebet vortragen. Aber ungleich höhere Feſtigkeit erhält dieſe Ueberzeugung durch die Offenbarung, beſonders durch das Chriſtenthum, ſo wie überhaupt durch das Chriſtenthum das Vertrauen auf Gott ſehr verſtärkt wird. Wie ſehr müſſen wir uns alſo bey einem chriſtlichen Vertrauen auf Gott gedrungen fühlen, mit unſern Wünſchen uns recht oft an Ihn, den wir als unſern Vater in Chriſto kennen und lieben, zu wenden! Ein öfteres Gott wohlgefälliges Beten iſt natürliche Folge der chriſtlichen Liebe gegen Gott.

b) Aber auch in anderer Hinſicht hängt das Beten mit pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott enge zuſammen. Es iſt nämlich auch ein ſehr wirkſames, durch kein anderes zu erſetzendes, Erhaltungs- und Beförderungsmittel einer chriſtlichreligiöſen Geſinnung. (Dieß wird in der Aſcetik erwieſen.) Iſt es

aber ein ſo würkſames, unerſetzliches Mittel, die chriſtliche Religioſität zu erhalten und zu vervollkommnen; ſo iſt es auch darum Pflicht, öfters auf eine Gott wohlgefällige Art zu beten. (Mehr darüber in der Aſcetik.)

Religiöſe Privatbetrachtungen und Privatgebet ſind Pflicht für alle Chriſten; ſie ſind nicht gebunden an zufällige Umſtände, ſie ſtehen, unabhängig von andern Menſchen, in unſerer Gewalt, und ſind inſofern die wichtigſte aller Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrer, inſofern alle übrige, wenigſtens uns ſelbſt keinen bedeutenden Vortheil gewähren, zur Beförderung ihres Zwecks wenig beytragen können, ohne eigenes religiöſes Nachdenken und ohne Gebet. Aber auſſer dieſen giebt es

B) allerdings noch einige pflichtmäßige Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung, die zugleich eine Beziehung auf unſere Mitmenſchen haben. Dazu gehört

I) Theilnahme am gemeinſchaftlichen, beſonders öffentlichen Gottesdienſt. (Den Ausdruck, Gottesdienſt, brauchen wir nicht zu rechtfertigen.)

1) Durch gemeinſchaftlichen öffentlichen Gottesdienſt (oder Gottesverehrung) verſteht man ſolche Verſammlungen, die von einer vermiſchten Menge von Chriſten von verſchiedenen Familien in der Abſicht gehalten werden, religiöſe Ueberzeugungen und Geſinnungen gemeinſchaftlich zu äußern und zu befördern. Die Hauptzwecke ſind:

a) Diejenigen, die daran Theil nehmen, ſollen ſich dadurch für ſolche erklären, die an Gott glauben und ihn verehren; ſie ſollen ihre Ehrfurcht gegen Gott an

den Tag legen durch Theilnahme an der öffentlichen Anbetung Gottes.

b) Religionskenntniſſe ſollen erhalten und vervollkommnet, religiöſe Ueberzeugungen befeſtigt und belebt, und chriſtlich religiöſe Geſinnungen genährt und befeſtigt werden. In Hinſicht auf dieſe Zwecke kann der öffentliche Gottesdienſt nicht ganz erſezt werden durch religiöſe Privatverſammlungen oder Erbauungsſtunden. Die Hauptzwecke laſſen ſich durch die lezteren nicht eben ſo gut und vollſtändig erreichen. Dieß gilt vorzüglich

α) in Hinſicht auf den Zweck, richtige Religionskenntniſſe zu erhalten und zu vervollkommnen. Denn wie ſollte man für eine ſolche Menge von Privatverſammlungen, als nöthig wäre, wenn kein öffentlicher Gottesdienſt gehalten würde, Lehrer genug finden können? Und wie ſollte, wenn es daran fehlte, jener Zweck hinlänglich erreicht werden können? Und dann, wie viel leichter könnten auch durch Lehrer ſchädliche Irrthümer verbreitet werden, wenn ihre Vorträge nicht einem öffentlichen Urtheil unterworfen wären? Wie gegründet dieſe Beſorgniß ſey, haben vielfache Erfahrungen gezeigt. Aber auch in anderer Hinſicht kann der öffentliche Gottesdienſt nicht ganz durch Privatverſammlungen erſezt werden. Denn

β) durch die Theilnehmung an jenem — an der öffentlichen gemeinſchaftlichen Anbetung Gottes — wird ein öffentliches Religionsbekenntniß abgelegt, was nicht der Fall iſt bey Privatverſammlungen, die ſich beſchränken auf einen ausgewählten geſchloſſenen Kreis.

γ) Ueberdieß gehört zu den Geſinnungen, die durch

den gemeinſchaftlichen Gottesdienſt genährt werden ſollen, beſonders auch eine allgemeine Liebe und Werthſchätzung unſerer Mitchriſten und Mitmenſchen.

Aber auch in dieſer Hinſicht können Privatverſammlungen nicht eben ſoviel wirken, als der öffentliche Gottesdienſt. Der leztere iſt geeignet, einem, der allgemeinen Liebe widerſtreitenden, Particularismus noch ſtärker, als jene, entgegen zu würken. Der öffentliche Gottesdienſt enthält, wenn er anders nicht unzweckmäßig eingerichtet iſt, alles, was dazu dienen kann, der Beſchränktheit der Liebe (der Engherzigkeit) entgegen zu würken, unſer Herz zu erweitern und zu erwärmen zu einer allgemeinen Chriſten- und Menſchenliebe.

Die Hauptzwecke eines öffentlichen Gottesdienſts können alſo nicht eben ſo gut erreicht werden durch Privatverſammlungen, als durch den öffentlichen Gottesdienſt. Daß aber dieſer zur Beförderung der chriſtlichen Religioſität und Erhaltung der Religionskenntniß viel beytrage, das wird die Aſcetik erweiſen.

Nun iſt noch zu zeigen, daß es

2) Pflicht ſey, am öffentlichen Gottesdienſt Theil zu nehmen.

Man kann die Pflicht der Theilnahme

a) als Pflicht gegen Gott, im engern Sinn, betrachten. Aber auch

b) von andern Seiten, als Pflicht der Liebe gegen unſere Mitchriſten und Mitmenſchen, gegen Zeitgenoſſen und Nachkommen; und

c) als Pflicht gegen uns ſelbſt anſehen.

Das erſtere beſonders iſt auszuführen.

A) Wir ſollen dadurch unſere Verehrung gegen Gott erweiſen. Denn

a) es iſt Gottes und Jeſu Willen gemäß, daß gemeinſchaftlicher öffentlicher Gottesdienſt von den Chriſten gehalten werde; und

b) eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott iſt mit der Willigkeit verbunden, am öffentlichen Gottesdienſt ſo oft als möglich Theil zu nehmen.

a) Es iſt Gottes und Jeſu Willen gemäß, daß gemeinſchaftlicher öffentlicher Gottesdienſt von den Chriſten gehalten werde. Dieß läßt ſich erweiſen:

α) aus dem, was wir in den Briefen der Apoſtel, zum Theil auch in der Apoſtelgeſchichte finden. Die Apoſtel haben einen öffentlichen gemeinſchaftlichen Gottesdienſt nicht nur genehmigt und durch ihre Vorſchriften geleitet (1 Cor. 14.), ſondern auch Theilnahme daran, ſelbſt unter gefahrvollen äußern Umſtänden, gefordert. Hieher gehört beſonders Ebr. 10, 25. 23. (ἐπισυναγωγην ἑαυτων kann nicht überhaupt die Gemeinſchaft mit Chriſten heißen; der Sinn kann nicht ſeyn: hütet euch, vom Chriſtenthum abzufallen. Zwar könnte ἐπισυναγωγην auch Gemeinde bedeuten. Allein die Worte καθως ἐθος τισι beweiſen entſchieden, daß man bey dem Vorhergehenden nicht an Abfall vom Chriſtenthum denken kann. Denn hätte Paulus im Vorhergehenden von dieſem geſprochen, ſo hätte er nicht hinzugeſezt: καθως εθος τισιν, ſondern: wie es ſchon einige gethan haben. Das Abfallen war nur ein einziger Aktus; aber Verſäumniß der chriſtlichen Zuſammenkünfte konnte öfters vorkommen. Unſtreitig bezieht ſich alſo dieſe Stelle auf den gemein-

ſchaftlichen chriſtlichen Gottesdienſt; damit ſtimmt auch v. 23. und 24. zuſammen.) Aber der Gottesdienſt, von welchem Paulus hier und 1 Cor. 14. ſpricht, und von dem auch in der Apoſtelgeſchichte einigemal die Rede iſt, war ein ſolcher, der in Rückſicht auf das Weſentlichſte dem unſrigen ähnlich war, und mit dieſem in einer gewißen Hinſicht mehr Aehnlichkeit hatte, als mit religiöſen Privatverſammlungen. Zwar hielt man damals den Gottesdienſt nicht an einem öffentlichen Ort, weil man es nicht thun durfte: Es waren Zuſammenkünfte in Privathäuſern; aber in Anſehung der weſentlichſten Beſtimmungen waren ſie unſerem öffentlichen Gottesdienſt ähnlich, inſofern Chriſten von einem gewißen Ort ohne Unterſchied ſich hier vereinigten zu einer gemeinſchaftlichen Beförderung ihrer chriſtlichreligiöſen Kenntniſſe und Geſinnungen: — Chriſten aller Art, nicht blos enger mit einander verbundene Mitglieder einer einzelnen Gemeinde. Eine nicht undeutliche Spur davon findet man 1 Cor. 11, 18. f. 20. vgl. 14, 23. Die Corinthiſche Gemeinde war damals in mehrere Parthieen getheilt, nnd doch findet man deutliche Spuren, wie Storr*) bemerkt hat, daß am gemeinſchaftlichen Gottesdienſt Chriſten von verſchiedenen Parthien Theil nahmen, zuſammen das Abendmahl feyerten. (Kap. 11, 18—20.) Was alſo Paulus in Beziehung auf die religiöſen chriſtlichen Zuſammenkünfte ſagt, iſt unſtreitig anwendbar auf unſern öffentlichen chriſtlichen Gottesdienſt; es bezieht ſich nicht auf religiöſe Conventikel. vgl. auch Röm. 15, 6.

β) Daß ein gemeinſchaftlicher öffentlicher Got-

*) Opusc. academ. Vol. II. p. 243. s.

tesdienſt der Chriſten dem Willen Gottes und Chriſti gemäß ſey, läßt ſich auch erweiſen, abgeſehen von dem, was wir in den Briefen und der Geſchichte der Apoſtel finden.

Jeſus hat

αα) Das heilige Abendmahl angeordnet; und dieſes ſollte gewiß nach ſeiner Abſicht nicht blos in abgeſonderten Privatverſammlungen, ſondern von Chriſten ohne Unterſchied zuſammen gehalten werden. Denn es ſollte ein Vereinigungsband für Chriſten aller Art ſeyn. Es wäre alſo dem Zweck des Abendmahls entgegen, wenn blos Mitglieder geſchloſſener Geſellſchaften das Abendmahl zuſammen feyern wollten. Es ſoll dadurch ſymboliſch dargeſtellt werden die Gemeinſchaft der Chriſten überhaupt; es ſoll ein irdiſches Vorbild der künftigen himmliſchen Gemeinſchaft der Chriſten ſeyn; es ſoll dazu dienen, allgemeine Chriſtenliebe und ſelbſt auch allgemeine Menſchenliebe zu befördern; es ſoll auf eine Art gefeyert werden, die ſehr weit entfernt iſt, einen (moraliſchen) Partikularismus zu begünſtigen.

ββ) Aber Jeſus wollte gewiß auch das, daß eine ſolche Anſtalt in der Chriſtengemeinde gemacht werde und fortdaure, die zum gemeinſchaftlichen Religionsunterricht eingerichtet iſt. Ohne dieſen würde die Feyer des heiligen Abendmahls bey dem einen Theil in eine gedankenloſe oder wenigſtens ihrem Zweck ſehr wenig entſprechende Handlung ausarten, bey dem andern immer mehr an Achtung verlieren. Soll dieſes heilige Mahl würdig gefeyert werden, ſo wird ein Unterricht erfordert, der hinlängliche Beleh-

rungen enthält über die Thatſachen und Religionsdogmen, die bey dem heiligen Abendmahl vorausgeſezt werden, und durch daſſelbe in (feyerliche) Erinnerung gebracht werden ſollen. Ueberdieß wollte Jeſus gewiß die Erhaltung der von ihm geſtifteten Kirche, einer aus Menſchen von den verſchiedenſten Ständen, Fähigkeiten und Culturſtufen beſtehenden Religionsgeſellſchaft, alſo gewiß auch, außer den von ihm angeordneten, heiligen Religionsgebräuchen, eine auf gemeinſchaftliche religiöſe Belehrung, auf Beförderung der Religionserkenntniß abzweckende Anſtalt, eine Anſtalt, wie die unſeres öffentlichen Gottesdienſtes iſt, inſofern dazu öffentlicher Religionsunterricht gehört. Eine ſolche Anſtalt iſt zur Erhaltung der Religionskenntniß und Verhütung der Religionsvergeſſenheit für die meiſten nöthig, und für alle nützlich. Daß eine ſolche Anſtalt dem Willen Gottes und Chriſti gemäß ſey, wird auch dadurch beſtätigt, daß Jeſus nach Eph. 4, 11. das chriſtliche Lehramt angeordnet hat, und daß es ſein Wille iſt, daß es fortdaure bis zum Ende der Tage. Chriſtus wollte, daß das Chriſtenthum gelehrt werde von chriſtlichen Lehrern: Der Lehrer kann aber nicht jedes einzelne Mitglied, ſo oft als der Zweck es fordert, einzeln (beſonders) lehren, und doch ſoll er alle lehren. Nach dem Willen Chriſti ſollte alſo ein gemeinſchaftlicher Religionsunterricht eingeführt werden. Ohne dieſe Anſtalt hätten viele gar keinen Religionsunterricht: Ohne dieſe Anſtalt könnten nicht alle belehrt werden. Man kann nicht den Grund dagegen geltend machen: Durch Privatunterricht würde der Zweck eben ſo gut oder vollkommener erreicht.

Denn wenn jeder einzeln belehrt werden ſollte, wie ſollte man Lehrer genug finden, wenn es auch nicht an den Mitteln zu ihrem Unterhalt fehlte? Und wie würde man dieſe herbeyſchaffen können und wollen? Würden nicht viele keinen Unterricht erhalten können, wenn ſie ihn auch verlangten? Ueberdieß würde wohl auch ein ſolcher Privatunterricht von vielen noch mehr vernachläßigt werden, als der öffentliche Gottesdienſt, weil alles, auch die Zeitbeſtimmung, ganz ihrer Willkühr überlaſſen wäre.

γγ) Endlich iſt nicht zu zweifeln, daß auch eine gemeinſchaftliche Anbetung Gottes dem Willen Jeſu gemäß ſey. Es findet ſich

1) nichts in ſeiner Lehre oder Handlungsart, woraus nur ſcheinbar das Gegentheil folgt.

2) Laſſen ſich poſitive Gründe für jene Behauptung anführen.

1) Die Stellen, die Gilbert Wakefield in einer Abhandlung *) über den Nutzen des öffentlichen Gottesdienſts 1791. (in England) anführt, enthalten keinen Grund, daran zu zweifeln, daß Jeſus eine gemeinſchaftliche Anbetung Gottes gebilligt habe. Seine Einwendungen ſind in einer Abhandlung einer Engländerin (Anna Lätitia Barbauld) beantwortet. **) Wir beſchränken uns auf wenige Stellen, die ſich auf dieſen Abſchnitt beziehen. Wakefield beruft ſich vorerſt auf Matth. 6,5.6. Offenbar iſt aber

*) An enquiry into the expediency and propriety of public or social worship.

**) Von dieſer findet man eine Ueberſetzung in Henke's Euſebia III. St. 1796. S. 524. ff.

dieſe Belehrung Chriſti nicht gegen gemeinſchaftliche öffentliche Gebete gerichtet, ſondern gegen ſolche Privatgebete, die man in unlauterer Abſicht öffentlich ausſpricht, gegen die Art von Andacht, die ſich nicht nach Geſellſchaft, ſondern nach Beobachtern umſieht, die der Gegenwart anderer nur bedarf, um von ihnen geſehen zu werden. (v. 5.) Eben ſo wenig läßt ſich aus Joh. 4, 21. ff. ein gegründeter Schluß gegen gemeinſchaftliche Anbetung Gottes machen. Denn wenn man dieſe Stelle in ihrem Zuſammenhang überdenkt, ſo liegen nur folgende zwey Sätze in Beziehung auf Verehrung Gottes darin:

1) Verehrung Gottes iſt nicht an einen einzelnen beſtimmten Ort gebunden, nicht an den Tempel in Jeruſalem, oder den Berg Garizim. Daraus folgt nicht, man dürfe nicht Gott an verſchiedenen Orten gemeinſchaftlich anbeten.

2) Bloße äußerliche Verehrung Gottes, bloße körperliche Handlungen, an denen das Herz und der Geiſt nicht Theil nimmt, ſind keine ächte Verehrung Gottes; alle die Handlungen, die man Verehrung Gottes nennt, müßen aus der Quelle einer innern Verehrung, aus einem Gott wahrhaft anbetenden Geiſt hervorgehen. Daraus folgt nur, daß auch die äußere öffentliche Verehrung Gottes keinen Werth habe, wenn es nicht eine ſolche iſt, durch welche ſich ächte innere Verehrung Gottes äußert, wenn es nicht Handlung eines Menſchen iſt, der Gott εν πνευματι και αληθεια (v. 24.) anbetet.

Auf der andern Seite kann man

2) aus Jeſu Handlungsart ſelbſt, (aus Jeſu Bey-

ſpiel ſelbſt) erweiſen, daß auch gemeinſchaftliches Gebet (gemeinſchaftliche Anbetung Gottes) ſeinem Sinn angemeſſen, und folglich Gottes Willen gemäß ſey. In dem, was Jeſus nach Joh. 6, 11. Matth. 14, 19. Marc. 6, 41. gethan hat, liegt offenbar eine Genehmigung des gemeinſchaftlichen Gebets. An Jeſu Dankgebet ſollten alle ſeine Jünger Theil nehmen; jeder einzelne ſollte es ſich aneignen, es war gemeinſchaftliches Gebet. Ueberdieß iſt es bekannt genug, daß Jeſus ſelbſt an der öffentlichen gemeinſchaftlichen Verehrung Gottes Theil nahm, und daß er ſehr nachdrücklich eiferte gegen Unordnungen, die Geringſchätzung derſelben verriethen, gegen die Entweihung des Tempels, darum weil der Tempel ein οικος προσευχης ſey, beſtimmt zur gemeinſchaftlichen öffentlichen Anbetung Gottes. vgl. Matth. 21, 12. f. Luc. 19, 45. f. Ueberdieß hat Jeſus ſeinen Schülern die allgemeine Vorſchrift gegeben, ihn zu bekennen vor den Menſchen. Matth. 10, 32. Er ſchränkt dieß nicht auf einzelne beſondere Fälle und Veranlaſſungen ein; er fordert überhaupt, daß ſeine Schüler auf jede ſchickliche Art ein Bekenntniß ihrer Religion ablegen ſollen. Ein ſolches Bekenntniß iſt aber auch die Theilnehmung am öffentlichen Gottesdienſt, inwiefern ſie Theilnahme an der gemeinſchaftlichen öffentlichen Anbetung Gottes iſt. — Wenn man aber mit Recht annehmen darf, Jeſus wollte, daß ein Gottesdienſt, der dem Weſentlichen nach ſo beſchaffen iſt, wie unſer öffentlicher chriſtlicher Gottesdienſt, von Chriſten gehalten werde, (weil eine ſolche Anſtalt nothwendig zur Erhaltung des Chriſtenthums iſt) ſo folgt: es iſt ſein ernſtlicher Wille, daß

jeder einzelne Chriſt durch ſeine Handlungsart, beſonders durch ſein Beyſpiel beytrage, daß dieſe wichtige Anſtalt in der Welt erhalten werde, auch dem nachwachſenden Geſchlecht. — Und eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott iſt auch

b) ihrer Natur nach untrennbar verbunden mit der Willigkeit, am öffentlichen Gottesdienſt zweckmäßig Theil zu nehmen, wenn nicht irgend ein Irrthum für die Willigkeit zur Theilnahme daran hinderlich iſt.

1) Man kann Gott nicht von Herzen verehren, ohne zugleich willig zu ſeyn, die Gefühle von Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe gegen Gott auch gegen andere und in Gemeinſchaft mit andern ſchicklich zu äußern, auch öffentlich in Gemeinſchaft mit andern zu äußern. (Dieß iſt ſo gewiß, als daß es unmöglich iſt, für einen Menſchen eine wahre Achtung, Liebe, Dankbarkeit zu fühlen, ohne geneigt zu ſeyn, dieſe Gefühle auch vor andern bey ſchicklichen Veranlaſſungen zu äußern.) Ein wahrer Verehrer Gottes wird alſo das Bedürfniß fühlen, an der gemeinſchaftlichen öffentlichen Verehrung Gottes Theil zu nehmen, ſeine innigſte Verehrung gegen Gott auch dadurch zu äußern, daß er ſich zu einem gemeinſchaftlichen Gebet an den gemeinſchaftlichen Vater, Richter ꝛc. der Menſchen vereinigt mit andern.

2) Mit ächter innerer Verehrung Gottes iſt eben ſo nothwendig verbunden die Bereitwilligkeit und das ernſtliche Streben, zur Erhaltung und Beförderung der Erkenntniß und Verehrung Gottes bey uns ſelbſt und bey andern jedes zweckmäßige Mittel zu gebrauchen. Eben deßwegen werden auch Gottes wahre Ver-

ehrer mit freudiger Willigkeit den öffentlichen Gottesdienſt benutzen zur Beförderung ihrer eigenen Religioſität, aber auch ebenſo willig daran Theil nehmen, um durch ihr Beyſpiel wenigſtens beyzutragen, daß eine ſolche Anſtalt im Gang erhalten werde, die ſo wichtig iſt in Rückſicht auf das Ganze. Geſezt auch, daß einer glaubte, er bedürfe des öffentlichen Gottesdienſts nicht, wenigſtens nicht in Rückſicht auf Vervollkommnung ſeiner Religionskenntniß, ſo ſpricht ihn dieſes nicht von der Verbindlichkeit zur Theilnahme daran frey. Denn

α) iſt auch dann für ihn ſelbſt dieſe Theilnahme nicht unnütz, wenn er anders mit einer ſolchen Gemüthsſtimmung daran Theil nimmt, die zur zweckmäßigen Theilnahme erfordert wird.

β) Geſezt, er könne für ſeine Perſon keinen Gewinn daraus ziehen in einzelnen Fällen, ſo iſt er doch ſtreng verpflichtet, ein Beyſpiel von Achtung für dieſe für den größten Theil in Hinſicht auf Religion ſo nöthige Anſtalt, durch Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienſt, zu geben; er iſt um ſo mehr dazu verpflichtet, je weniger er in Hinſicht auf eigene Religionskenntniß deſſen bedarf. Denn jemehr ihn andere als einſichtsvoll ſchätzen, deſto wichtiger iſt ſein Beyſpiel für andere. Wenn der Grundſatz gälte, man dürfe den Gottesdienſt nicht beſuchen, wenn man für ſeine eigene Perſon keinen Gewinn davon erwarten zu dürfen glaube; ſo würde dieſe Anſtalt früher oder ſpäter vernichtet werden. Denn wie viele, die der öffentlichen Religionsbelehrung bedürfen, meynen: dieß ſey nicht der Fall! Und wenn anfangs auch nur die

Einſichtsvollen jenen Grundſatz befolgten, ſo würden ihnen viele folgen: Denn wer will der Schwächere ſeyn? Die Erfahrung hat auch bewieſen, daß das ſchlimme Beyſpiel der höhern Stände in dieſer Hinſicht ſchon ſehr nachtheilig auf die niedern gewürkt hat.

In einer andern Hinſicht kann man

B) dieſe Pflicht als Pflicht der Liebe gegen andere betrachten. Durch Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt erklären wir unſere Gemeinſchaft mit andern Chriſten, von was immer für einem Stand ſie ſeyen, auf was immer für einer Stufe der Cultur ſie ſtehen mögen. Vorzüglich aber iſt es darum Pflicht der Liebe gegen andere, an dem öffentlichen Gottesdienſt Theil zu nehmen, weil man in dieſem Fall durch ſein Beyſpiel mitwürkt zur Erhaltung jener Anſtalt, die ſo wichtig iſt für Beförderung und Erhaltung der Religioſität. In dieſer Rückſicht iſt es eine Pflicht auch gegen unſere Nachkommen. Wir ſollen beytragen, dieſe in religiöſer und moraliſcher Hinſicht ſo wichtige Anſtalt auch ihnen zu erhalten.

c) Endlich iſt die Pflicht, an dem öffentlichen Gottesdienſt Theil zu nehmen, eine Pflicht gegen uns ſelbſt, inſofern ſie zuſammenhängt mit der Pflicht, unſere eigene religiöſe Bildung durch jedes zweckmäßige Mittel zu befördern. (Davon an einem andern Ort.)

Chriſten ſollen am öffentlichen Gottesdienſt Theil nehmen, wenn es in ihrer Nähe einen öffentlichen Gottesdienſt giebt, an dem ſie ohne Verletzung ihres Gewiſſens Theil nehmen können. Dieß vorausgeſezt, kann jene Pflicht nur durch phyſiſche Hin-

derniſſe, oder durch ſolche Pflichten beſchränkt werden, deren Erfüllung durchaus nothwendig iſt, und nicht aufgeſchoben werden kann, z. B. dringende Pflichten der Liebe gegen Leidende, Kranke, Sterbende, oder ein Berufsgeſchäft, das durchaus nicht aufgeſchoben werden darf.

Mit der Beſuchung des öffentlichen Gottesdienſts ſtehet in engem Zuſammenhang die Sonntags-feyer. Worauf gründet ſich die Verbindlichkeit dazu?

1) Sie läßt ſich

a) nicht herleiten aus dem dritten Gebot des Decalogus. Denn Päulus lehrt Col. 2, 16. Gal. 4, 10., daß Chriſten nicht verbunden ſeyen, ebendieſelbe Feſte zu feyern, die im moſaiſchen Geſetz angeordnet waren.

b) Nicht aus der Stelle 1 Moſ. 2, 3., wo mit Erwähnung der vollendeten Schöpfung die Bemerkung verbunden wird, Gott habe den ſiebenten Tag geheiligt. Denn

α) läßt ſich aus dieſer Stelle nicht ſicher ſchließen, die Sabbathsfeyer ſey gleich anfangs eingeführt worden. Der Grund, warum des Sabbaths v. 3. erwähnt wird, könnte ſeyn, weil die nachherige Einführung der Sabbathsfeyer gelegenheitlich erklärt werden ſollte. V. 3. kann ohne Zwang als eine Parentheſe betrachtet werden, die ſich auf die erſt ſpäter durch das moſaiſche Geſetz eingeführte Sabbathsfeyer bezieht; und Ezech. 20, 12. vgl. 10. f. Nehem. 9, 14. vgl. 12. 13. ſcheint wirklich die Einführung der Sabbathsfeyer in den Zeitpunkt des Aufenthalts der Iſraeliten in der Wüſte geſezt zu werden. Doch laſſen ſich

auch dagegen nicht unbedeutende Gründe anführen. *)

β) Ueberdieß gab es auch ſchon vor der moſaiſchen Geſetzgebung poſitive Ritualgeſetze, die keine allgemeine und fortdaurende Gültigkeit haben ſollten. (1 Moſ. 26, 5.)

c) Nicht aus der Vorausſetzung, daß **) die Apoſtel durch eine geſetzliche Verordnung dieſe Sabbathsfeyer aufgehoben, und an ihre Stelle die Sonntagsfeyer geſezt haben. Denn es iſt hiſtoriſch gewiß, daß viele Gemeinden in den drey erſten Jahrhunderten den Sabbath neben dem erſten Wochentag, (dem Sonntag) feyerten. Aber auch darum iſt eine ſolche Verordnung der Apoſtel nicht wahrſcheinlich, weil manche Chriſten im erſten Zeitalter Sklaven heidniſcher Herrn waren. Dieß hinderte ſie zwar nicht, am gemeinſchaftlichen Gottesdienſt am Sonntag Theil zu nehmen. Aber es war ihnen unmöglich, ſich ihrer ſonſt gewöhnlich geforderten Arbeiten zu enthalten. Höchſt wahrſcheinlich

2) iſt aber denn doch freylich, daß die Apoſtel es, wo nicht ſelbſt angeordnet, doch ausdrücklich genehmigt haben, daß der Sonntag von den Chriſten gemeinſchaftlichen religiöſen Zuſammenkünften gewidmet werde. Nur daß von ihnen oder in ihrem Zeitalter eine ſolche Feyer des Sonntags, bey welcher man ſich der gewöhnlichen Arbeiten ganz enthalten ſollte, an die

*) S. Ikenii Diss. philol. theol. Vol. II. p. 28. ſs. Dathii annot. ad Gen. II, 3. (in vers. pentateuchi.)

**) Vergl. Böhmers Dissert. juris ecclesiastici antiqui. Diss. I. p. 20. ſs.

Stelle des Sabbaths geſezt worden ſey, iſt unerweis-
lich. Erſt im Jahr 321. wurde von Conſtantin dem
Großen das Geſetz gegeben, das man im Cod. Justin.
L. 3. Tit. 12. findet: «Omnes judices urbanaque
plebs et cunctarum artium officia venerabili
die solis quiescant» etc. Doch machte er dabey eine
Ausnahme in Hinſicht auf auſſerordentliche Fälle.
«Ruri tamen positi agrorum culturæ libere li-
centerque inserviant, quoniam frequenter
evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis
atque vinea scrobibus mandentur, ne occa-
sione momenti pereat commoditas cœlesti pro-
visione concessa.» Etwas ſpäter in eben demſelben
Jahrhundert machte das Laodiceniſche Concilium im
29ſten Canon die Anordnung: „ὅτι οὐ δει χριστιανους
ἰουδαιζειν, και ἐν τω σαββατω σχολαζειν, ἀλλα ἐρ-
γαζεσθαι ἀυτους ἐν τη ἀυτη ἡμερα· Την δε κυρια-
κην προτιμωντας, ἐιγε δυναιντο, σχολαζειν, ὡς χρι-
στιανοι“ *) [den Sonntag ſollen die Chriſten vor al-
len andern Tagen auszeichnen, an dieſem ſollen ſie ſich,
wo möglich, der Arbeiten enthalten.] Dieſe Verord-
nung hob alſo die Feyer des Sabbaths auf, und hei-
ligte die des Sonntags, obgleich nicht mit den beſon-
deren Beſtimmungen des jüdiſchen Sabbaths.

Worauf gründet ſich denn nun die Verbindlichkeit
der Chriſten zur Sonntagsfeyer? Sie gründet ſich aller-
dings zunächſt auf eine kirchliche und bürgerliche Verord-
nung. Aber es liegt dabey ein höherer Verpflich-
tungsgrund zu Grunde. Chriſten ſollen ſich dieſer Ver-

*) S. Fuchs Bibliothek der Kirchenverſammlungen
II. Th. S. 329.

ordnung um ſo gerner unterwerfen, weil ſie wohlthätige Zwecke hat, die mit dem Geiſt des Chriſtenthums ganz übereinſtimmen, — (deren Beförderung das Chriſtenthum fordert.) Die Sonntagsfeyer hat einen doppelten Zweck.

1) Einen religiöſen. Man ſoll dem öffentlichen Gottesdienſt beywohnen, zugleich auch ſich mit Privatandachtsübungen beſchäftigen, vorzüglich an dieſem Tage.

2) Damit ſteht in Verbindung die Beſtimmung des Sonntags, ein Tag der Ruhe und Erholung zu ſeyn.

A) Was den erſten Zweck betrifft, ſo iſt der Sonntag vorzüglich für den öffentlichen Gottesdienſt beſtimmt. Chriſten ſollen daran ſo oft als möglich Theil nehmen. Dieſe Verpflichtung gründet ſich nicht blos auf menſchliche, ſondern auch höhere Auctorität. Wenn aber öffentlicher Gottesdienſt gehalten, wenn jene Pflicht erfüllt werden ſoll, ſo müßen beſtimmte Tage des öffentlichen Gottesdienſts feſtgeſezt werden. Dazu beſtimmte man, vorzüglich zum Andenken an Jeſu Auferſtehung, den Sonntag. Spuren davon finden ſich ſchon im neuen Teſtament. Apg. 20, 7. (μια των σαββατων bedeutet wohl den erſten Wochentag.) Aus der Vorausſetzung, daß ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter die Chriſten am erſten Wochentag ihren gemeinſchaftlichen Gottesdienſt hielten, läßt ſich auch 1 Cor. 16, 2. am natürlichſten erklären; und nicht unwahrſcheinlich iſt, daß die Worte: ἡμερα κυριακη Offenb. 1, 10. den Sonntag (den erſten Wochentag, inſofern er vor andern Wochentagen, in Beziehung auf

die Auferſtehung Jeſu, ausgezeichnet wurde,) bedeuten, ob es gleich nicht entſchieden gewiß iſt. Denn es könnte dadurch auch der Sonntag, welcher zum feyerlichen Andenken an Jeſu Auferſtehung *) beſtimmt war, verſtanden ſeyn. Einen evidenten Beweis, daß der Sonntag ſchon frühe dieſe Beſtimmung hatte, findet man in der größeren Apologie Juſtins des Märtyrers, wo geſagt wird, daß der Sonntag von den Chriſten, in Hinſicht auf die Auferſtehung Jeſu, und dann auch zur Erinnerung an den erſten Schöpfungstag, gefeyert werde. Schon in dem erſten Zeitalter des Chriſtenthums wurde alſo dieſer Tag für öffentlichen Gottesdienſt beſtimmt, und die Apoſtel genehmigten wohl dieß. Nachher beſtätigten es kirchliche und bürgerliche Geſetze; und es läßt ſich kein zulänglicher Grund denken, warum man dieſe Gewohnheit mit einer andern Einrichtung vertauſchen ſollte. Sind nun Chriſten zur Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt verpflichtet, ſo ſind ſie auch verpflichtet, an dem dazu beſtimmten Tage es zu thun. **) Am Sonntag ſoll man den öffentlichen Gottesdienſt beſuchen. Man ſoll ihn aber auch für religiöſe Privatandachtsübungen benutzen; beſonders ſollen es ſolche thun, die ſonſt wenig Muſe dazu haben. Dieſer Zweck hängt mit dem erſten zuſammen. Der öffentliche Gottesdienſt, beſonders der Religionsunterricht, wird erſt dann recht

*) vergl. Eichhorns Comment. in Apocal. ad C. I, 10.

**) Man vergleiche, was die Augsburgiſche Confeſſion im 28. Art. darüber ſagt, auch der Catechismus Major im Praec. III. S. 424. der Rechenbergiſchen Ausgabe.

wohlthätig, wenn man die Wahrheiten, an die er erinnert, auch nachher zum Gegenſtand eigener Betrachtungen macht, ſie auf ſeinen eigenen Gemüthszuſtand, auf ſeine beſondere Verhältniſſe anwendet, und ſeinem Gemüth recht tief einzuprägen ſucht. Aber auch ohne Rückſicht auf den öffentlichen Gottesdienſt, iſt es an ſich ſchon ſehr nützlich, an gewißen Tagen länger und ungeſtörter, als es an andern geſchehen kann, ſich mit religiöſen Privatübungen zu beſchäftigen.

B) Bürgerlicher Zweck des Sonntags (Beſtimmung deſſelben zu einem Tag der Ruhe). Dieſer ſteht von einer Seite in engem Zuſammenhang mit dem religiöſen. Denn der religiöſe Zweck fordert, daß an dieſem Tag ein allgemeiner Stillſtand in der öffentlichen Geſchäftigkeit gemacht werde. Aber auch an ſich betrachtet iſt der bürgerliche Zweck ſehr wohlthätig für die arbeitende, vorzüglich dienende, Claſſe, und vollkommen übereinſtimmend mit dem Geiſt des Chriſtenthums. Schon die moſaiſche Religion hat unſtreitig auch aus Gründen der Humanität die Verordnung der Sabbathsfeyer enthalten, um der arbeitenden und dienenden Claſſe eine Erleichterung zu verſchaffen. Und wie ſehr iſt dieß dem Geiſt des Chriſtenthums, dem Geiſt der Religion angemeſſen, die ſo ſtark auf allgemeine Menſchenliebe dringt! Leicht ließe ſich auch zeigen, daß auch in politiſcher Hinſicht dieſe Einrichtung wichtig ſey.*)

*) vergl. die leſenswerthe Schrift von Neker sur l'importance des opinions religieuses; auch einige Bemerkungen in Paley's Grundſätzen der Politik und Moral, überſezt von Garve, einer Schrift, die viel Treffliches enthält.

Eine andere Art von gemeinſchaftlichem Gottes-dienſt iſt

II) der gemeinſchaftliche Privatgottesdienſt, der häusliche, und religiöſe Privatverſammlungen. (Dar-über einiges, weiter unten mehr.)

Der häusliche Gottesdienſt iſt ein ſolcher, der von den Mitgliedern Einer Familie, oder ihrem Haupt in Ge-genwart der Hausgenoſſen gehalten wird. Es findet ſich zwar keine ganz deutliche und beſtimmte, darauf ſich bezie-hende, Verordnung im N. T.; aber einige Stellen kön-nen ſchicklich auch darauf bezogen werden. Col. 3, 16. Eph. 5, 19. Denn nicht hinlänglich erweislich iſt die Be-hauptung, daß dieſe Stellen ſich nur auf öffentlichen Gottesdienſt beziehen. Aber abgeſehen davon, läßt ſich aus allgemeinen Grundſätzen die Verbindlichkeit zum häuslichen Gottesdienſt erweiſen. Die Häupter einer Familie ſind unſtreitig verpflichtet, zunächſt auch gegen diejenigen, welche Gott in die engſte Verbindung mit ihnen geſezt hat, ihre Religioſität auf jede ſchickliche Art zu äußern. Hausväter ſind überdieß in Abſicht auf ihre Hausgenoſſen, Eltern in Abſicht auf ihre Kin-der, ſtreng verpflichtet, auf alle Art beyzutragen, daß ſie zur ächten chriſtlichen Gottſeligkeit gebildet werden. Und in dieſer Hinſicht ſind auch gemeinſchaftliche An-dachtsübungen ſehr zweckmäßig, um ſo mehr, da bey ſolchen auch eine beſtimmtere Rückſicht auf die beſon-dern Umſtände und Bedürfniſſe der theilnehmenden Perſonen genommen werden kann. Es iſt auch nicht zu zweifeln, daß auch ſolche Hausväter, die nicht ge-rade einen vorzüglichen Grad von Einſicht beſitzen, im Stande ſind, einen im Weſentlichen dem Zweck ange-

meſſenen Gottesdienſt zu halten. Warum ſollten ſie nicht dabey den Rath und die Belehrungen einſichtsvoller chriſtlicher Lehrer oder anderer einſichtsvoller Chriſten benutzen und dadurch in den Stand geſezt werden können, wenigſtens ſolche Schriften zum Vorleſen zu wählen, (mehr iſt ja nicht nothwendig,) die für ihren häuslichen Kreis zweckmäßig ſind? Sie brauchen ja nicht ſelbſt die Lehrer zu machen. Und ſind ſie wirklich religiös, ſo wird die wahre Andacht auch in ihrem Aeußern ſichtbar ſeyn, und auf ihre Hausgenoſſen um ſo mehr einen guten Eindruck machen, je mehr ſie zugleich durch ihr ganzes Verhalten der Religion Ehre machen. Dann iſt nicht zu beſorgen, daß man ſie für Heuchler halte. Und geſezt, einzelne verkehrte Hausgenoſſen werfen dieſen Verdacht auf ſie, ſo ſollen ſie dieſes unbillige Urtheil muthig und ſtandhaft ertragen. Einige Einwendungen dagegen ſind durch dieſe Bemerkungen abgeſchnitten; einige andere ſind in Vogels Lehrbüchern der chriſtlichen Moral, und in Döderleins kurzem Entwurf der chriſtlichen Moral beantwortet. Nur die einzige Bemerkung mache ich noch, daß zum Verfall der Religioſität in unſerem Zeitalter ohne Zweifel auch die Vernachläßigung des häuslichen Gottesdienſts nicht wenig beyträgt und beygetragen hat.

Es giebt auch gemeinſchaftliche Privatandachtsübungen, woran Glieder verſchiedener Familien Theil nehmen, die aber auf eine geſchloſſene Geſellſchaft, auf ſolche, die in einer engeren Verbindung mit einander ſtehen, beſchränkt ſind. Sie ſind zweckmäßig, wenn alles entfernt wird, was für den Hauptzweck nachtheilig iſt.

Aber es läßt ſich nicht erweiſen, daß alle Chriſten verpflichtet ſeyen, auch an ſolchen Verſammlungen Theil zu nehmen. Das N. T. enthält ohnehin keine beſtimmte Verordnung darüber. Die Stellen, die vom gemeinſchaftlichen Gottesdienſt handeln, können bezogen werden, theils auf den häuslichen, theils auf eine ſolche Art von Gottesdienſt, die unſerem öffentlichen im Weſentlichen gleicht. Aber auch aus allgemeinen Gründen läßt ſich dieß nicht erweiſen. Es kommt

1) darauf an, ob die Privatverſammlungen, an welchen einzelne Chriſten Theil nehmen können, auch für ihre Erbauung dienlich ſind.

2) Aber auch ein zweyter Zweck, durch Theilnahme daran zur Beförderung der Religioſität anderer beyzutragen, kann nicht immer erreicht werden. Es muß alſo der eigenen gewiſſenhaften Beurtheilung jedes einzelnen überlaſſen werden, ob er an ſolchen Verſammlungen Antheil nehmen will. Unter welchen Bedingungen ſie nützlich ſeyen, und von ihrer Einrichtung, an einem andern Ort.

Am nützlichſten ſind ſolche religiöſe Zuſammenkünfte, an denen blos vertraute Freunde Theil nehmen, die auch in Hinſicht auf Einſicht und Bildung in näherer Verwandtſchaft miteinander ſtehen, und durch beſonderes Zutrauen enger miteinander verbunden ſind. Hier wird ſich alles Zwängende vermeiden laſſen; man wird ſich die Freyheit ſeines Geiſtes erhalten, ſich nicht immer an dieſelbe äußere Form binden, Gefühle und Erfahrungen einander offen mittheilen, was bey Verſammlungen von anderer Art nicht der Fall ſeyn kann.

Eine andere Art von religiöſen Handlungen ſind:

III) Individuelle Religionsbekenntniſſe. Ich verſtehe dadurch nicht blos ſolche, die mit einer gewißen Feyerlichkeit verbunden ſind, auch nicht blos vollſtändige, ſondern alle ausdrückliche Aeußerungen unſerer religiöſen Ueberzeugungen, Gefühle, Geſinnungen gegen andere. Will man ſie noch beſtimmter unterſcheiden von religiöſen Eidſchwüren, ſo kann man hinzuſetzen: ſolche Aeuſſerungen, die keinen andern, als blos den religiöſen Zweck haben. Es fragt ſich,

1) aus welchen Gründen iſt man verpflichtet, auch poſitive Religionsbekenntniſſe abzulegen?

2) wie iſt dieſe Pflicht bey der Anwendung auf einzelne Fälle zu beſchränken?

1) Es iſt im Allgemeinen Pflicht, bey ſchicklichen Veranlaſſungen ſeine religiöſe Ueberzeugungen zu äußern. Wenn Jeſus Matth. 10, 32. überhaupt fordert, daß man ihn vor den Menſchen bekenne, ſo bezieht ſich dieß nicht blos auf Theilnahme an gemeinſchaftlichem Gottesdienſt, ſondern (vorzüglich) auch auf individuelle Religionsbekenntniſſe. Aber auch aus allgemeinen Grundſätzen des Chriſtenthums läßt ſich dieſe Pflicht herleiten. Es iſt

a) eine natürliche Folge einer herzlichen und tiefen Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, daß man dieſe Geſinnungen auch gegen andere auf ſchickliche Art und bey ſchicklichen Veranlaſſungen äußert: und dann fordert die Pflicht der Verehrung Gottes, durch jedes ſchickliche Mittel zur Beförderung ſeiner Zwecke, zur Beförderung der Erkenntniß und Verehrung Gottes,

zur Erhaltung und Ausbreitung ſeines Reichs beyzutragen. Jeder Chriſt ſoll beten: ἁγιασθητω το ὀνομα σȣ (Matth. 6,9.) — möchteſt du doch als der Unvergleichbarvollkommene immer vollkommener und allgemeiner anerkannt und verehrt werden! Aber dieſes Gebet iſt eine Lüge, wenn der Betende nicht aufrichtig und ernſtlich entſchloſſen iſt, dazu beyzutragen, daß andere Menſchen auch durch ihn zur Erkenntniß und Verehrung Gottes, und zur Achtung für ſeine Offenbarung veranlaßt werden.

b) Die Pflicht der Liebe gegen das Menſchengeſchlecht und gegen einzelne Menſchen fordert in gewiſsen Fällen ein individuelles Religionsbekenntniß. Denn Religionsbekenntniſſe können oft viel beytragen, den Zweck der religiöſen Moralität bey andern zu befördern. Sie können beytragen,

1) ſolche, die noch keine Verehrer Gottes ſind, zur Aufmerkſamkeit auf Religionswahrheiten, zur Prüfung und Achtung des Chriſtenthums zu veranlaſſen;

2) wahre Chriſten in ihren Ueberzeugungen und Geſinnungen zu befeſtigen, Zweifel zu heben, Mißverſtändniſſe wegzuräumen, ihren Muth zu ſtärken. Mit dieſen Bemerkungen ſtimmen viele Erfahrungen zuſammen. Dazu kommt

c) der Grund: Eine gänzliche und durchgängige Verweigerung eines poſitiven Religionsbekenntniſſes iſt wohl nicht möglich ohne wirkliche Verläugnung der Religion, und würde, wenn es auch möglich wäre, doch gewiß von den Meiſten als Zeichen des Unglaubens angeſehen werden. So gewiß es aber iſt, daß Religionsbekenntniſſe pflichtmäßig ſind, ſo gewiß iſt es auch,

2) daß ſie es nur unter gewißen Beſchränkungen (oder Bedingungen) ſind. Es fragt ſich nun, in welchen Fällen iſt es Pflicht, ſich beſtimmt zu erklären über ſeine religiöſe Ueberzeugung? Und in welchen Fällen nicht? Wir beantworten leztere Frage zuerſt.

A) Es iſt in gewißen Fällen keineswegs Pflicht, ſeine religiöſe Ueberzeugung gegen andere beſtimmt zu äußern. Dieß folgt im Allgemeinen ſchon daraus, daß Jeſus ſelbſt ſeinen Apoſteln, in Rückſicht auf Mittheilung der religiöſen Ueberzeugungen, Klugheit (Vorſicht) empfiehlt, in eben demſelben Vortrag Matth. 10., in welchem er ſie zu einem furchtloſen Bekenntniß auffordert.

Denn er ſagt v. 16. ausdrücklich, ſie ſollen auch klug ſeyn; und dieß bezieht ſich ohne Zweifel auf Mittheilung der religiöſen Wahrheit, von der im Folgenden die Rede iſt. Noch beſtimmter fordert Jeſus Matth. 7, 6. ſeine Schüler überhaupt dazu auf. Dieſe Vorſchrift Jeſu ſteht im engen Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden. Der Gedanken-Zuſammenhang iſt: Bey dem Beſtreben, die Beſſerung anderer zu befördern, ſollt ihr auch Klugheit beweiſen, nicht durch unweiſen Beſſerungseifer euch verleiten laſſen, die Wahrheit zur unrechten Zeit, unaufgefordert, auch dann andern aufzudrängen, wenn ſich eher nachtheilige, als gute Folgen davon erwarten laſſen. Das το ἅγιον und μαργαριται iſt ohne Zweifel nach dem Zuſammenhang die Religion, durch deren Mittheilung man andere zu beſſern ſucht (v. 5.) [ἅγιον iſt der eigentliche Ausdruck. Es heißt das Ehrwürdige, das nicht entweiht, nicht dem Mißbrauch Preis gegeben werden ſoll (μηποτε κα-

ταπατησωσιν etc.)] In Beziehung darauf gibt Jeſus die Belehrung, man ſolle ſie nicht den κυσι und χοιροις hingeben; — ſolchen Menſchen, die die Wahrheit haſſen oder verachten. Alſo Jeſu Schüler ſollen die Wahrheit nicht ſolchen aufdrängen, die ſie verachten oder haſſen, alſo keine Empfänglichkeit für die Wahrheit, keinen Sinn für das haben, was für Menſchen das Heiligſte ſeyn ſoll. Er giebt vorzüglich den Grund an, man gebe die Religion dadurch der Entweihung (Verſpottung) preis: Eine ſolche Mittheilung ſtreite mit der Achtung, die man der Wahrheit, mit der Ehrfurcht, die man Gott ſchuldig ſey; man gebe den Profanen nur Veranlaſſung zu neuen Sünden. Verbindet man mit dieſen Ausſprüchen die Sätze, aus denen die Pflicht, ein Religionsbekenntniß abzulegen, abgeleitet wurde; ſo ergeben ſich folgende Beſchränkungen:

1) Man ſoll andern nicht *unaufgefordert* ein Religionsbekenntniß aufdrängen, *wenn* man davon eher nachtheilige, als gute Folgen zu erwarten hat, wenn man Urſache hat zu beſorgen, daß andere die vorgetragene Wahrheit zum Gegenſtand ihres Spottes machen würden, oder wenn man es mit Schwachen zu thun, und zu befürchten hat, eine beſtimmte Aeuſſerung in Abſicht auf dieſe oder jene Religionsfrage möchte dieſe zum Nachtheil ihrer Religioſität oder Ruhe in ihrer Ueberzeugung wankend machen, oder wir möchten uns dadurch um ihr Zutrauen bringen und unfähig machen, in der Folge mit einem guten Erfolg auf ſie zu wirken. Aber auch

2) wenn man aufgefordert wird, aber von ſolchen,

die kein Recht haben, eine Aeußerung unſerer Religionsüberzeugung von uns zu fordern, und unter ſolchen Umſtänden, bey welchen nicht nur kein Vortheil für die Wahrheit zu hoffen iſt, ſondern auch nachtheilige Folgen zu erwarten ſind, ſoll man auszuweichen ſuchen, die Aeußerung ſeiner Ueberzeugung zurückhalten, wenn man es thun kann, ohne zugleich die Wahrheit zu verläugnen.

B) In folgenden Fällen aber iſt man verpflichtet zu einer mehr oder weniger beſtimmten freymüthigen Aeußerung ſeiner religiöſen Ueberzeugung:

1) wenn man, ohne ein beſtimmtes Religionsbekenntniß, die Religion ſelbſt verläugnen (überhaupt, ſeinen religiöſen Ueberzeugungen entgegen ſprechen) müßte; dieſes kann nie erlaubt ſeyn.

2) Wenn man durch eine Berufspflicht, oder wenn man von ſolchen Menſchen zu einem Religionsbekenntniß aufgefordert wird, die ein erweisliches Recht haben, es zu fordern; dieß war z. B. bey den Apoſteln und andern der erſten Chriſten der Fall, wenn ihre rechtmäßige Obrigkeit ſie zu einem Religionsbekenntniß aufforderte. vgl. 1 Petr. 3, 15. f.

3) Ueberhaupt in allen den Fällen, in welchen wir Urſache haben zu glauben, daß die Aeußerung unſerer religiöſen Ueberzeugungen einerſeits nicht ſchaden, andererſeits nützen, dazu beytragen werde, religiöſe Ueberzeugungen und Geſinnungen bey andern zu befördern, (dazu beytragen werde, einen ſchwachen Mitchriſten zu befeſtigen, Mißverſtändniſſe wegzuräumen ꝛc.), oder wenn wir Urſache haben zu glauben, daß der Nuzen, der dadurch bewürkt werde, weit wichtiger oder

gewißer ſey, als der Schaden, der daraus entſpringen könnte. Näher beſtimmte Regeln laſſen ſich im Allgemeinen nicht geben. Die ſpecielle Anwendung muß eigener Beurtheilung überlaſſen werden. Es giebt allerdings Fälle, wo es zweifelhaft ſeyn kann, ob man ſeine Aeußerung zurückhalten ſoll, oder nicht. Man kann aber doch leicht zu der Ueberzeugung kommen, daß man dazu moraliſch berechtigt ſey, oder nicht. Iſt jene Ueberzeugung vorhanden, ſo verſündiget man ſich nicht, man mag das eine oder andere thun. Daß bey der Anwendung möglichſte Rückſicht auf die Individualität derer gefordert wird, mit denen man es zu thun hat, fällt in die Augen.

IV) Noch iſt eine beſondere Art religiöſer Handlungen, der religiöſe Eid, übrig. Auch ein religiöſes Verhalten in Hinſicht darauf gehört allerdings zu dem, wodurch man Verehrung Gottes erweiſen ſoll.

Hier kommt zur Sprache:

1) Der Begriff von einem religiöſen Eide;

2) Die Frage: Iſt es für Chriſten erlaubt, einen Eid abzulegen? Kann dieſe Frage mit Recht bejahend beantwortet werden, ſo kann dann erſt unterſucht werden, welche beſondere Pflichten in Abſicht auf den Eid zu beobachten ſeyen?

A) Ein religiöſer Eid iſt eine ſolche Verſicherung von etwas, die verbunden iſt mit einer feyerlichen Berufung auf Gott, als den Allwiſſenden, Wahrhaftigſten, Heiligſten, Gerechteſten und Allmächtigen. Wer einen ſolchen Eid ablegt, ſoll

1) in jedem Fall das dabey denken: So gewiß es einen allwiſſenden Gott giebt, ſo gewiß weiß er, daß

ich jezt die Wahrheit ſage, nach meiner möglichſt be-ſten Ueberzeugung, daß ich das, was ich verſpreche, aufrichtig und feſte entſchloſſen bin, auch genau zu halten.

Aber der Eid iſt zugleich, wenigſtens gewöhnlich, eine ſolche Verſicherung, die verbunden iſt

2) mit feyerlicher Berufung auf Gott, als den hei-ligſten, und gerechteſten, und zugleich allmächtigen Richter. Was auch ein religiöſer Eid für einen In-halt haben mag, ſo enthält er (gewöhnlich) auch den Gedanken: ſo gewiß Gott der Heiligſte ꝛc. iſt, ſo ge-wiß mache ich mich einer ſchweren göttlichen Strafe ſchuldig, (oder: ſo gewiß bin ich nach ſeinem Urtheil ſehr ſtrafwürdig,) und Gott hat die Macht, mich dafür zu beſtrafen, wenn ich wiſſentlich Unwahrheit ſage. Aber es darf und ſoll auch dabey, wenn und inwie-fern man ſich bey dem Eid auch auf Gott, als den Heiligſten und Gerechteſten beruft, das gedacht werden: Durch Falſchſchwören würde ich mich noch weit ſtrafbarer vor Gott (oder: einer weit ſchwere-ren göttlichen Strafe ſchuldig machen,) machen, als durch eine unbeſchworne Lüge. (vgl. was unten über die Wichtigkeit des Eides geſagt wird.) Im lebhaf-teſten Andenken an dieſe Wahrheit und mit feſter Ue-berzeugung davon verſichere ich, was ich jezt verſichern will. Dieß gehört weſentlich zum Begriff von Eid; aber keineswegs das, daß man Gott beſtimmt auffor-dere zur Strafe, oder gar zu einer beſtimmten Art von Strafen.

Die verſchiedenen Gattungen von Eid beziehen ſich auf den verſchiedenen Inhalt deſſelben. Man

kann alle Arten von religiöſen Eiden in dieſer Beziehung in Bekräftigungseide (assertoria), Verſprechungseide (promissoria,) und ſolche eintheilen, die beydes zugleich ſind. Zu jenen gehört z. B. der Zeugeneid, — der Reinigungseid, durch den man ſeine Unſchuld in Hinſicht auf einen gewißen Fall verſichert. Beym Verſprechungseid verbindet man eine feyerliche Berufung auf Gott mit einem Verſpruch. Wie auch der Inhalt des Eides beſchaffen ſey, ſo iſt ein Eid

1) ein feyerliches Religionsbekenntniß, aber nicht ein bloßes Religionsbekenntniß. Er unterſcheidet ſich dadurch von der Art von Religionsbekenntniß, von der vorher die Rede war, daß der Eid nicht einen blos religiöſen, ſondern

2) zugleich und vorzüglich den Zweck hat, irgend einer Ausſage die möglichſt gröſte Glaubwürdigkeit zu verſchaffen. Auch im N. Teſt. wird des Hauptzwecks von Eiden erwähnt. Ebr. 6, 16. Nun entſteht

B) vorerſt die Frage: Iſt das Schwören eines Eides moraliſch zuläßig, namentlich Chriſten erlaubt? In Beziehung auf dieſe Frage muß unterſucht werden, ob

a) nicht der Eid ausdrücklich durch gewiße Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel für unerlaubt erklärt werde? Schon in ältern Zeiten haben mehrere einzelne Theologen gemeint, Jeſus habe die Eidſchwüre überhaupt und ohne Einſchränkung verboten; z. B. Chryſoſtomus (Homil. IX. in Acta Apost.), Hieronymus (Comm. über Matth. 5.), Pelagius (Ep. ad Demetr. c. 22.), Baſilius der groſze, Epiphanius, Theodoretus, und andere. Es giebt

auch Religionspartheyen, die dieſes behaupten, vor⸗ erſt die Quåker, deren Religionsſyſtem, ſoweit es einer Darſtellung fåhig war, ſehr vollſtåndig in Robert Barclay's apologia theologiæ vere christianæ dargeſtellt iſt. (Dort findet ſich namentlich die Be⸗ hauptung (Thes. XV.), daß Jeſus den Eid überhaupt für unerlaubt erklåre.) Eben dieſen Grundſatz behaupten auch die meiſten Mennoniten *). Der Hauptgrund, auf den ſich jene einzelnen ålteren Theologen und die Quåker und Mennoniten berufen, wird aus Matth. 5, 34. ff. genommen, und aus der Parallelſtelle Jac. 5, 12. Es fragt ſich alſo, ob in dieſen Stellen der Satz liege, daß Chriſten überhaupt keinen Eid ablegen dür⸗ fen? Man glaubt in Matth. 5, 34. ff. vorzüglich fol⸗ gende Gründe gegen den Eid zu finden:

1) Jeſus ſage: „ἐγω δε λεγω — μη ὀμοσαι ὁλως“; dieß könne nichts anders heiſſen, als: ich gebiete euch, **überhaupt nicht** zu ſchwören; ſo ſey es in gewißer Hinſicht wahrer Gegenſatz gegen v. 33.

2) Eine Beſtåtigung davon liege im v. 37., der mit v. 34. ff. zuſammenhångt. Das: „ἐςω δε ὁ λογος — πονη- ρου ἐςιν“ könne keinen andern Sinn haben, als den: wenn man eine eidliche Betheurung hinzuſetze, ſo ſey dieß etwas Schlimmes. Alſo fordere Jeſus, alle Ausſa⸗ gen ſeiner Schüler ſollen unbeſchworen ſeyn; alſo ver⸗ biete er überhaupt das Schwören eines Eides. Eben⸗ dieß ſcheine Jac. 5, 12. zu ſagen, — eine Stelle, die ohne Zweifel aus Jeſu Vortrag genommen iſt. Al⸗ lein bey einer nåhern Betrachtung låßt ſich zeigen, daß

*) vgl. Schyn's Histor. Mennonitarum c. 7. Art. 11. Walchs neueſte Religionsgeſchichte 8. Th. S. 443.

dieſe Gründe nicht beweiſen, was ſie beweiſen ſollen, daß man nicht berechtigt ſey, anzunehmen, Jeſus habe das religiöſe Eidſchwören überhaupt ſeinen Schülern verbieten wollen. Die angeführten Gründe ſind an ſich nicht beweiſend, und erſcheinen gegenüber von den Gegengründen noch weniger als beweiſend. Unerweislich iſt, daß die Worte v. 34.: „ἐγω — ὁλως“ den Sinn haben: ihr ſollt überhaupt nicht ſchwören. Ἐγω δε λεγω kann heißen: ich ſetze noch etwas hinzu, was jene Vorſchrift (v. 33.) nicht enthält. Ihr ſollet das Schwören bey dem Himmel u. ſ. w., auch wenn es nicht ein Falſchſchwören (nicht lügneriſch vgl. v. 33.) iſt, unterlaſſen (vgl. ἐγω δε λεγω v. 22. 28.). Was aber die Worte: μη ὀμοσαι ὁλως betrifft, ſo iſt die Vorausſetzung unerweislich, daß man ſo überſetzen müſſe: ich gebiete euch, gar keinen Eid abzulegen. Warum ſollte man es nicht mit gleichem Recht mit dem Folgenden verbinden dürfen? Warum nicht annehmen dürfen, der Sinn ſey: Ihr ſollt keineswegs ſchwören beym Himmel ꝛc.? μη ὁλως behält in beyden Fällen dieſelbe Bedeutung. Nimmt man aber die leztere Ueberſetzung an, die dem Sprachgebrauch eben ſo gemäß iſt, wie die erſtere, ſo liegt darin nur das: Ihr ſollt nicht bey dem Himmel, bey der Erde ꝛc. ſchwören.

Wie kann alſo daraus gefolgert werden, jeder religiöſe Eidſchwur, auch der bey Gott, ſey in allen Fällen unrechtmäßig? Betrachtet man den Zuſammenhang genauer, ſo findet ſich auch darin kein Grund, in v. 34. den Satz zu finden, man ſolle überhaupt nicht ſchwören. Alle Gründe, die Jeſus v. 34. 35. 36.

anführt, ſind berechnet für diejenige Art von Eidſchwüren, die er nennt, und andere ähnliche Betheurungsformeln; für ſolche, welche die Juden im gemeinen Leben, auf eine leichtſinnige Art und unnöthigerweiſe, gebrauchten. Aber aus keinem kann gefolgert werden, auch der Eid bey Gott (namentlich auch der gerichtliche) ſey überhaupt unerlaubt. Der Hauptgedanke (v. 34—36.) iſt: Ihr ſollt nicht beym Himmel ſchwören ꝛc., weil das Daſeyn und die Veränderungen dieſer Dinge nicht von euch, ſondern von Gott abhängen. Darauf laſſen ſich alle Gründe Jeſu zurückführen. Entwickelt man dieſen Gedanken, ſo liegt wohl das darin: Alle ſolche Schwüre ſind thöricht, weil der Schwörende etwas zum Pfand der Wahrheit ſeiner Verſicherung geben will, das nicht in ſeiner Gewalt ſteht. Sie ſind zugleich eine Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott, inwiefern der Schwörende entweder ſich die Geſchöpfe, bey denen er ſchwört, in Anſehung ihres Daſeyns, oder wenigſtens ihrer Veränderungen als etwas von Gott Unabhängiges denkt, oder ſie zwar als abhängig ſich vorſtellt, aber durch ſeinen Schwur Gott die Verbindlichkeit auflegen will, auf den Fall des Falſchſchwörens (einer wiſſentlichen Lüge) gerade dieſe oder jene beſtimmte Veränderung in Beziehung auf Jeruſalem ꝛc. (dieſe oder jene beſtimmte Strafe) erfolgen zu laſſen. Die von Jeſu angeführten Gründe ſind allerdings geeignet zu zeigen, daß die von ihm genannten Schwüre (und andere ähnliche) theils thöricht, theils vermeſſen und unehrerbietig gegen Gott ſeyen; aber daraus folgt nicht, daß auch ein Eid bey Gott, namentlich ein ge-

richtlicher, überhaupt unerlaubt ſey. Man darf annehmen, Jeſus wollte (zunächſt) nur ſolche Eidesformeln verbieten, wie die waren, die er nennt, ſolche, die nicht bey einem gerichtlichen Eid, ſondern nur im gemeinen Leben, in Privatangelegenheiten, auch bey den geringfügigſten, häufig und leichtſinnig von den Juden damals gebraucht wurden. Wenn aber v. 34—36. dieſen Gedanken enthalten können; ſo darf man wohl auch v. 37. ſo deuten, daß er nicht ein allgemeines unbedingtes Verbot eidlicher Verſicherungen enthalte. Denn wenn v. 34. f. ſich ausſchließlich auf ſolche Betheurungen beziehen, die Jeſus nennt, oder die dieſen ähnlich ſind; ſo iſt man wohl auch befugt, v. 37. ſo zu verſtehen: In Fällen, wo ſonſt die Juden Schwüre beym Himmel ꝛc. gebrauchen, ſoll eure Rede ein bloßes einfaches Ja oder Nein ſeyn, ohne Schwur: In ſolchen Fällen eine eidliche Betheurung hinzuſetzen, (το περισσον) iſt etwas Schlimmes, ἐκ πονηρȣ ſoviel als πονηρον. Wollte man aber die gewöhnliche Bedeutung von ἐκ τȣ πονηρȣ annehmen, ſo hieße es, die Quelle davon iſt etwas Schlimmes. Inwiefern ſie das ſey, zeigen die in v. 34—36. enthaltenen Gründe. Die Quelle ſolcher Schwüre war etwas Schlimmes, weil Vermeſſenheit und Unehrerbietigkeit gegen Gott dabey zu Grund lag; aber auch das kann darin liegen: Die Urſache dieſer jüdiſchen Gewohnheit iſt Lügenhaftigkeit, aus der auf der einen Seite Mißtrauen, auf der andern die Beſorgniß entſtund, bey unbeſchwornen Ausſagen keinen Glauben zu finden. In manchen Fällen war wohl auch die Neigung zu täuſchen der Grund ſolcher Betheurungen.

Wenigſtens iſt aus Martialis *) bekannt, daß man den Juden dabey nicht glaubte, und auch eine Stelle des Philo, (de spec. leg.) die Storr in einer Anmerkung bey ſeiner Erklärung von Jac. 5. 12. anführt, beweist, daß die Juden ſolche Schwüre wenigſtens für weniger verbindlich hielten, als den Eid bey Gott. Philo erwähnt und empfiehlt Schwüre bey erſchaffenen Dingen, vermuthlich darum, weil man glaubte, man verſchulde ſich nicht ſehr, wenn man dabey wiſſentlich die Unwahrheit ſage, wenigſtens verſündige man ſich dadurch weit weniger, als wenn man bey Jehova falſch ſchwöre. Aber auch abgeſehen von dieſen hiſtoriſchen Datis, iſt im Voraus wahrſcheinlich, daß die Juden um ſo weniger Bedenken trugen, durch Schwüre bey erſchaffenen Dingen Unwahrheiten zu bekräftigen, je gemeiner ſolche Betheurungen wurden, je mehr ſie ſich gewöhnten, auch im gemeinen Leben bey unwichtigen Veranlaſſungen ſo zu ſchwören.

Noch giebt es eine andere Anſicht von dem Ausſpruch Matth. 5, 34. ff. Könnte nicht der Sinn ſeyn: **) ihr ſollt überhaupt nicht ſchwören, ihr ſollt euch aller Eidſchwüre überhaupt enthalten, wenn einmal das Ideal einer ganz vollkommenen chriſtlichen Verfaſſung realiſirt ſeyn wird, wenn es einmal dahin gekommen ſeyn wird, daß es einen vollkommenen theokratiſchen Chriſtenſtaat auf Erden giebt. Auch bey dieſer Vorausſetzung würde nicht aus jener Stelle folgen, daß Chriſten verpflichtet ſeyen, ſich der Eidſchwüre ganz zu

*) L. XI. Epigr. 95. („Ecce negas, jurasque mihi per tecta tonantis: Non credo: Jura, verpe, per Anchialum.“)

**) vgl. Paulus's Comment. zu Matth. 5, 33. ff.

enthalten, bey einem ſolchen Zuſtand der Kirche, wie er noch immer iſt. Aber die Vorausſetzung iſt unerweislich, und erweislich unrichtig. Denn

1) hat man kein Recht anzunehmen, daß μη ομοσαι ολως v. 34. vom folgenden getrennt werden müſſe; und dieß muß bey jener Meynung vorausgeſezt werden.

2) Entweder nimmt man an, nur jene Vorſchrift (Matth. 5, 34. ff.) ſey für eine ganz vollkommene Verfaſſung berechnet, oder zugleich auch mehrere andere in eben dieſem Lehrvortrag enthaltene beziehen ſich auf dieſelbe Vorausſetzung. Bey der erſtern Annahme fragt jeder Nachdenkende, was hat man für ein Recht, dieſe Bedingung einzuſchieben, da nicht der leiſeſte Wink ſich in dieſer Stelle findet, daß ſie hinzu gedacht werden ſolle? Will man aber das zweyte annehmen; ſo ſtehen noch andere Gründe im Wég, die zum Theil auch gegen die erſte Annahme ſind:

1) Jeſus erklärt 5, 20. die δικαιοσυνη ſeiner Schüler müſſe von ganz anderer Art ſeyn, als die der Phariſäer, ſie müſſe dieſe weit übertreffen. Offenbar hat er nun den Zweck, im Folgenden durch Beyſpiele zu erläutern, inwiefern die Geſinnung und Handlungsart ſeiner Schüler ſich auszeichnen ſolle vor der Geſinnung und Handlungsweiſe der Phariſäer. Aber würden wohl die vv. 21. ff. enthaltenen Vorſchriften dieſem Zweck Jeſu entſprechen, wenn man die obige Bedingung dabey hinzudenken müßte? Wären nicht bey dieſer Vorausſetzung jene Vorſchriften ganz zwecklos geweſen in Beziehung auf ſeine damalige Zuhörer, in Beziehung auf die Apoſtel, die ſelbſt Lehrer ſeyn ſollten? Und findet ſich denn auch nur der leiſeſte Wink

in irgend einer Stelle, daß die erwähnte Bedingung hinzugedacht werden ſolle?

2) Es läßt ſich größtentheils aus den Beweggründen, die Jeſus in der Bergpredigt ſelbſt anführt, und aus der Vergleichung der darin vorkommenden Vorſchriften mit den Fundamentalgeboten Jeſu und andern ſeiner Belehrungen evident beweiſen, daß es Vorſchriften ſind, die ſeine Schüler jezt gleich, die ſie unter allen äußern Umſtänden beobachten ſollten, die nicht erſt bey einem vollkommeneren Zuſtand der chriſtlichen Kirche beobachtet werden ſollen.

3) Die Vorſchriften in dieſem Lehrvortrag ſind zum Theil ſelbſt von ſolcher Beſchaffenheit, daß ſie nicht einen vollkommenen, ſondern unvollkommenen Zuſtand der chriſtlichen Kirche, ganz andere Verhältniſſe der Chriſten, als in einem vollkommenen Reich Gottes in dieſer Welt ſtatt finden, vorausſetzen. Z. B. 5, 44. fordert Jeſus ſeine Schüler auf, auch ihre Feinde und Verfolger zu lieben. Dieß ſezt doch wohl ein ſolches äußeres Verhältniß voraus, das für ein vollkommenes Reich gar nicht paßt. Ebenſo 5, 10. 11. 12. (Jeſus giebt endlich auch in der Bergpredigt ſelbſt einen Beweis, daß er vorausſah, die chriſtliche Gemeinde werde nicht eine ganz reine Geſellſchaft ſeyn. c. 7, 22. 23. vgl. auch Matth. 13, 24. ff. vgl. v. 47. ff. wo er unzweydeutig erklärt, daß in ſeiner Gemeinde Gute und Böſe vermiſcht ſeyn werden, bis ans Ende der Welt, wo erſt beyde geſchieden werden. Wie hätte alſo Jeſus Vorſchriften geben können, die man erſt dann befolgen ſolle, wenn eine Verfaſſung vorhanden ſey, die nach ſeiner eigenen Vorausſetzung nicht zu Stande

kommt? Daß man einen weit vollkommenern Zuſtand der chriſtlichen Kirche, als der gegenwärtige und bisherige iſt, zu hoffen habe, iſt man allerdings berechtigt anzunehmen. Aber dieſer Zuſtand wird nicht ein abſolut vollkommener ſeyn: Die Mitglieder der Chriſtengemeinde werden nicht aufhören, fehlerhafte Menſchen zu ſeyn.)

b) Auch poſitive Gründe ſind gegen die Vorausſetzung, daß Jeſus den Eid überhaupt ſeinen Schülern habe verbieten wollen. Nicht ganz beweiſend iſt der Grund, Jeſus habe nach Matth. 26, 63. 64. einen gerichtlichen Eid abgelegt. Die Erklärung, die man dabey vorausſezt, iſt allerdings hermeneutiſch möglich, und nicht unwahrſcheinlich, aber doch nicht gewiß. Daß ἐξορκίζειν ſehr häufig bedeute, einem einen Eid auflegen, abfordern, iſt gewiß. So kommt es z. B. 1 Moſ. 24, 3. vgl. 8. 9. vor ſ. v. a. השביע, ſo auch ὁρκίζειν 2 Chron. 36, 13. Aber auch Joſephus gebraucht in einigen Stellen beyde Worte in dieſer Bedeutung. *) Allerdings iſt es alſo dem Sprachgebrauch gemäß, es auch hier ſo zu nehmen.

Nur ganz erweislich ſcheint dieſe Vorausſetzung doch nicht zu ſeyn. Denn ἐξορκίζειν kann auch in anderer Bedeutung zu nehmen ſeyn. Es heißt auch obtestari aliquem, (vgl. ὁρκίζω 1 Kön. 22, 16. 2 Chron. 18, 15. 1 Theſſ. 5, 27.) gewöhnlich in der Bedeutung, einen zu einer Erklärung auffordern, unter der feyerlichſten Erinnerung an Gott als Zeugen und gerechteſten Richter. Dieſe lezte Bedeutung ſcheint ſogar paſſender für die folgenden Worte « ἵνα etc. » zu ſeyn. Nimmt

*) S. Krebs obs. ad N. Test. p. 59.

man aber auch dieſe Erklärung an, ſo muß man doch annehmen, Jeſus habe eine Verſicherung gegeben, die wenigſtens in Abſicht auf das Weſentlichſte einem förmlichen Eid ſehr ähnlich war, (oder ſehr nahe kam). Denn der Hoheprieſter erinnerte ihn an Gott, als den allwiſſenden Zeugen und gerechteſten Richter. In lebhafter Erinnerung daran gab Jeſus ſeine Verſicherung. Ein zuverläßiger Grund für die Behauptung, daß der Eid nach Chriſti Grundſätzen nicht unerlaubt ſey, liegt in folgenden Bemerkungen:

1) Wenn Jeſus Matth. 5, 34. ff. den Eid bey Gott hätte verbieten wollen, ſo müßte er ihn ausdrücklich genannt haben. Wie konnte es ſeinen Zuhörern einfallen, daß er auch dieſen Eid für unerlaubt erklären wolle, wenn er ihn nicht ausdrücklich nannte, da er im alten Teſtament ausdrücklich geboten war? Wie konnte man daran denken, Jeſus wolle dieſen Eid verbieten, wenn man ſich erinnerte, Jeſus erkläre das moſaiſche Geſetz für ein göttliches?

2) Aus den Gründen v. 34. 35. 36. folgt nicht, daß auch der Eid bey Gott, überhaupt unerlaubt ſey; aber ſie gelten gegen diejenigen eidlichen Betheurungen, welche die Juden im gemeinen Leben gebrauchten, und gegen ähnliche Schwüre.

3) In den Briefen des Apoſtels Paulus findet man wirklich eidliche Verſicherungen, z. B. 2 Cor. 11, 31. 2 Cor. 1, 23. (eine Stelle, die vorzüglich zu bemerken iſt, weil Paulus ſich darin auf Gott nicht blos als allwiſſenden Zeugen, ſondern auch als ſtrafenden Richter beruft.) Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. Die Einwendung Barclays iſt unbedeutend. Er ſagt

1) es ſeyen doch keine förmliche eidliche Verſicherungen. Aber was fehlte denn dazu, beſonders 2 Cor. 1, 23.?

2) Paulus habe keinen gerichtlichen Eid abgelegt. Aber wenn Paulus ſelbſt in ſolchen Fällen, wo ihn keine Obrigkeit aufforderte, Eide für erlaubt hielt, warum ſollte ein gerichtlicher Eid unerlaubt ſeyn, wozu die Obrigkeit wegen einer wichtigen Angelegenheit auffordert?

3) Aus Pauli Beyſpiel könne man nicht beweiſen, ein Eid ſey erlaubt. Hätte er wirklich geſchworen, ſo hätte er ein Gebot Chriſti übertreten. Allein auch abgeſehen von der Theopneuſtie, läßt ſich nicht wohl annehmen, daß ein Apoſtel in ſeinen religiöſen Vorträgen ein bekanntes Gebot Chriſti übertreten habe.

Wenn aber aus Matth. 5. nicht gefolgert werden kann, Jeſus habe den Eid überhaupt verbieten wollen; ſo läßt ſich dieſes gewiß auch nicht aus Jac. 5, 12. *) ſchließen. Es iſt nicht zu zweifeln, daß die darin enthaltene Vorſchrift aus der Bergrede Jeſu genommen iſt, und eben ſo, wie Matth. 5, 34. ff. erklärt werden muß. Daher darf man das: μητε ἀλλον τινα ὁρκον nicht premiren, ſondern muß es ſo erklären: noch irgend einen andern Eid von der Art, wie die vorher genannten. Daß dieß dem populären Sprachgebrauch gemäß ſey, hat Storr in einer Anmerkung zu dieſer Stelle **) durch ein Beyſpiel aus dem Joſephus

*) vergl. in Beziehung auf dieſe Stelle Storrs opusc. acad. Vol. II. p. 65. ſs. Bengels Archiv für die Theologie II. Bd. S. 551. ff.

**) Opusc. academ. Vol. II. p. 67.

gezeigt. Die Eſſener ſchwören nicht, ſagt Joſephus in der einen Stelle (L. II. de bello Jud. C. VIII. §. 7. s.), und in der andern (Ej. L. et Cap. §. 6.), ſie fordern einen Eid von ihren Mitgliedern bey ihrer Aufnahme in ihre Geſellſchaft. Eben ſo wenig läßt ſich aus einem allgemeinen chriſtlichen Satz oder aus Vernunftgründen die Unzuläßigkeit des Eids überhaupt erweiſen.

Warum ſollte nicht ein Chriſt, der den wahren Gott erkennt und verehrt, auch bey ſehr wichtigen Verſicherungen, wenn es nöthig iſt, ſeinen Glauben und ſeine Ehrfurcht gegen Gott ausdrücklich äußern dürfen? Warum nicht in gewiſſen Fällen erklären dürfen, er verſichere etwas unter dem lebhaften Andenken an den Allwiſſenden ꝛc.? Seiner Achtung für die Pflicht, auch bey unbeſchwornen Ausſagen Wahrheit zu ſagen, werden Eidſchwüre keinen Abbruch thun. Denn er wird nicht mit der Meynung ſchwören, daß man nur bey einer eidlichen Verſicherung Wahrheit zu ſagen verpflichtet ſey. Dazu kommt, daß das Gebot der chriſtlichen Liebe zuweilen zur Ablegung eines Eids verpflichtet. Es kann in vielen Fällen unſern Mitmenſchen oder irgend einem derſelben ſehr daran gelegen ſeyn, daß eine gewiſſe Wahrheit auf die zuverläßigſte Art beglaubigt würde. Wenn z. B. die Frage iſt von hinlänglichem Beweis der Unſchuld eines wirklich Unſchuldigen, und man dieß ohne Eid nicht ganz gewiß machen kann, ſo wird der Chriſt aus Liebe zu jenem und aus Gehorſam gegen die Obrigkeit einen Eid ablegen.

Die Meynung einiger, Eidſchwüre ſeyen wenig-

ſtens zwecklos, würde eigentlich nur beweiſen, man ſolle von andern keinen Eid fordern, nicht daß man keinen Eid ablegen dürfe. Allein auch die Vorausſetzung iſt unerweislich und nach der Erfahrung unrichtig. Iſidor aus Peluſium hat ſo argumentirt: Entweder iſt der, dem man einen Eid abfordert, wahrhaft, oder ein Lügner; im erſten Fall wird er, auch ohne zu ſchwören, Wahrheit ſagen, im lezten Fall iſt man, auch wenn er ſchwört, doch nicht ſicher vor einer Lüge. Man könnte dem Hauptgedanken, der in dieſer Argumentation liegt, folgende Wendung geben: entweder iſt der Schwörende religiös oder nicht. Im erſten Fall darf man ohne Eid Wahrheit von ihm erwarten; im lezten Fall auch bey einem Eid nicht. Allein dieſer Schluß iſt unrichtig. Sollte er der Form nach ganz richtig ſeyn, ſo müßte er ſo lauten: Entweder iſt der Schwörende ganz religiös, oder irreligiös, oder nur unvollkommen religiös. Gerade die lezte Claſſe iſt die häufigſte, und in Beziehung auf dieſe iſt ein Eid gar nicht zwecklos. Menſchen von dieſer Art bedürfen in manchen Fällen einer kräftigen Unterſtüzung der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Ganz irreligiöſe Menſchen ſoll man gar nicht ſchwören laſſen. Was die ganz Religiöſen betrifft, ſo iſt es bey ihnen in Rückſicht auf ſie ſelbſt allerdings unnöthig; aber auch der Religiöſeſte kann nicht fordern, daß alle diejenigen, mit denen er zu thun hat, ihn mit voller Ueberzeugung als einen ſolchen anerkennen, daß namentlich ſeine Obrigkeit vollkommen überzeugt ſey, er ſey ſo religiös, daß er die Regel der Wahrhaftigkeit in jedem Fall, auch bey allen unbeſchwornen Verſicherungen, befolge.

C) Die beſondere Wichtigkeit (**moraliſche** Wichtigkeit) des Eids folgt aus dem Saz: Unwahrhaftigkeit bey einem Eid iſt bey weitem ſtrafbarer, als Unwahrhaftigkeit bey einer unbeſchwornen Ausſage. Es wird dabey vorausgeſezt, daß auch dieſe ſtrafbar ſey; aber jene iſt noch ſtrafbarer. Sie iſt es

1) vorzüglich aus dem Grunde, weil durch Falſchſchwören die Achtung gegen Gott auf eine weit gröbere und auffallendere Art verlezt wird, als durch eine unbeſchworene Lüge. Unwahrhaftigkeit überhaupt iſt Uebertretung eines göttlichen Gebots, und inſofern auch Verlezung der Ehrfurcht gegen Gott. Aber ſelbſt der, welcher ſich ohne Eid die Allwiſſenheit und Gerechtigkeit Gottes als Beweggrund zur Wahrhaftigkeit vorſtellt, verlezt die Achtung gegen Gott nicht ſo, **wie** der Falſchſchwörende. Denn der erſte erklärt nicht, und will nicht erklären, **Gott wiſſe, daß er Wahrheit ſage.** Aber der Falſchſchwörende verſichert, bey dem Bewußtſeyn, daß er Unwahrheit ſage, Gott wiſſe, daß er Wahrheit ſage, und es ſeye Gottes Gerechtigkeit angemeſſen, den Mißbrauch ſeines Namens ſtrenge zu beſtrafen. Er drückt alſo die tiefſte Verachtung Gottes aus. Hiezu kommt

2) daß der Falſchſchwörende auch dazu beyträgt, ſoviel an ihm liegt, daß das lezte Mittel, die Wahrheit in wichtigen Fällen herauszubringen, unkräftig gemacht wird.

D) **Pflichten, theils des Schwörenden, theils deſſen, der den Eid fordert.**

a) **Pflichten des Schwörenden.**

1) In Abſicht auf **Uebernehmung** des Eids. Chriſten

ſollen in vielen Fällen ſich des Schwörens, ſie ſollen ſich alles leichtſinnigen und alles unnöthigen Schwörens enthalten; (ſie ſollen bey ihren unbeſchwornen Ausſagen die Regel der Wahrhaftigkeit ſo genau befolgen, daß man ihnen, wenn man ſie hinlänglich kennt, ohne Eid glaubt.) Aber erlaubt iſt es

α) einen Eid abzulegen, der ſeinem Inhalt nach ſo beſchaffen iſt, daß man ihn ohne Verletzung ſeines Gewiſſens ſchwören kann, wenn die Obrigkeit es fordert.

β) Es giebt auch Fälle, wo man auch Privatperſonen eine eidliche Verſicherung geben darf, freylich nur bey ſehr wichtigen Angelegenheiten, und für würdige Zwecke, wo irgend einem unſerer Mitmenſchen äußerſt viel daran gelegen ſeyn muß, die möglichvollkommenſte Gewißheit zu erhalten, und wo er berechtigt iſt, eine beſtimmte Erklärung über die Wahrheit von uns zu fordern. Was

2) die wirkliche Ablegung des Eids betrifft, ſo iſt es

aa) Pflicht des Chriſten, nur das eidlich zu bekräftigen, was nach ſeiner geprüfteſten und feſten Ueberzeugung wahr iſt, und nur das eidlich zu verſprechen, was nach ſeiner hinlänglich geprüften und feſten Ueberzeugung phyſiſch und moraliſch möglich für ihn iſt, und was er feſte entſchloſſen iſt zu halten. Es kann der Fall eintreten, daß der Schwörende wegen der phyſiſchen Möglichkeit zweifelhaft iſt. In dieſem Fall ſoll er den Eid gar nicht, oder nur bedingt ablegen, — mit der Beſtimmung: Wenn nicht ohne meine Schuld Umſtände eintreten, die mir die Leiſtung

des Verſprochenen unmöglich machen. Hat er in Hinſicht auf die moraliſche Möglichkeit keine hinlängliche Ueberzeugung; ſo darf er nicht ſchwören. Beunruhigt ihn aber blos das, ob er nicht in der Folge zu einer andern Ueberzeugung in Hinſicht auf die moraliſche Möglichkeit kommen möchte; ſo kann er ſeine eidliche Verſicherung bedingt faſſen: Er kann verſichern, nach ſeiner gegenwärtigen Ueberzeugung ſey zwar das erlaubt, was er verſpreche, aber er könne es nur auf den Fall verſprechen, daß ſeine Anſicht ſich nicht ändere. Der Eid ſoll

bb) aufrichtig abgelegt werden. Man darf alſo nicht mit einem geheimen Vorbehalt ſchwören, ſich nicht ſtillſchweigend eine Bedingung hinzu denken, die von dem, der den Eid fordert, nicht hinzugedacht wird, und vernünftiger Weiſe nicht hinzugedacht werden kann. Denn ſonſt wäre die Ablegung der Eide zwecklos, und blos ein Mittel zum Betrug.

Die Jeſuitiſche Moral, die überhaupt zu den abſcheulichſten in einigen Punkten gehört, enthält dieſen Satz. Beyſpiele davon findet man in Müllers Schrift über den Eid, wo mehreres Leſenswerthe in Abſicht auf dieſen Gegenſtand geſagt iſt.

Es iſt ferner Pflicht des Schwörenden in Hinſicht auf Ablegung des Eids,

cc) dieſe Handlung zu verrichten mit der erforderlichen Sammlung des Gemüths, unter lebhaftem Andenken an Gott; Es iſt ebendarum auch Pflicht, ſein äußerliches Verhalten dabey ſo einzurichten, daß es einen religiöſen Ernſt und ein Gefühl von der Wichtigkeit dieſer Handlung ausdrückt. Aus dieſen Pflich-

ten folgt die Pflicht, ſich zweckmäßig vorzubereiten zur Ablegung des Eids, durch Nachdenken über die Wichtigkeit dieſer Handlung, und beſonders durch möglichſt genaue, ruhige und wiederholte Unterſuchung deſſen, was man eidlich verſichern ſoll. Da aber manche wohl nicht im Stande ſind, dieſes Vorbereitungsgeſchäft durch ſich ſelbſt allein ohne fremde Hülfe zweckmäßig zu verrichten; ſo gehört es zu den beſondern Pflichten der chriſtlichen Lehrer, bey gegebener Veranlaſſung zu zweckmäßiger Vorbereitung der Schwörenden durch Belehrungen und Ermahnungen beyzutragen. Sehr leſenswerth und brauchbar iſt in dieſer Hinſicht eine Schrift des ſel. Oemlers, die eine zweckmäßige Anleitung enthält, wie ein Prediger ſich in Hinſicht auf die Vorbereitung anderer zu einem Eid verhalten ſoll. *) (Es iſt derſelbe, der über die Paſtoraltheologie geſchrieben hat:) Durch zweckmäßige Vorbereitungen kann manches falſche Schwören verhütet werden; und ein chriſtlicher Religionslehrer iſt als ſolcher verpflichtet, dazu mitzuwürken: Denn er iſt überhaupt verpflichtet, möglichſt dazu beyzutragen, daß nicht die Religioſität noch mehr in Verfall komme. Zu dieſen Pflichten kommt bey derjenigen Art von Eid, die Verſprechungseid iſt, noch eine dritte.

Es iſt nämlich Pflicht,

3) das eidliche Verſprechen aufs genaueſte und ſo gut als möglich zu erfüllen. Dieß folgt aus den ſchon

---

*) Sie hat den Titel: „Der Prediger bey denen, die zur Ablegung eines Eids vor Gericht ſollen zubereitet werden,“ Jena 1778.

angeführten Gründen gegen das falſche Schwören. Aber in Abſicht auf dieſen Punkt muß eine Einſchränkung beygefügt werden. Es giebt unſtreitig Fälle, in welchen man nicht verpflichtet iſt, das eidliche Verſprechen zu halten. Dieſe ſind folgende:

1) wenn dasjenige, was man verſprach, ohne Schuld des Schwörenden für ihn phyſiſch unmöglich wird, oder wenn es etwas moraliſch Unmögliches iſt, d. h. wenn es etwas iſt, das mit einem ſolchen göttlichen Gebot im Widerſpruch ſteht, das durch keinen Verſpruch oder Vertrag aufgehoben werden kann. — Es kann phyſiſch unmöglich werden durch Umſtände, die der Schwörende nicht vorherſehen konnte: Dann hört natürlich, ſo lange dieſe Unmöglichkeit dauert, die Verbindlichkeit auf. Aber man iſt ſtrenge verpflichtet, in dieſem Fall denen, die den Eid abforderten, eine Anzeige zu machen, und den Beweis von der Unmöglichkeit zu geben. (Führt der Schwörende wiſſentlich durch eigene Schuld die phyſiſche Unmöglichkeit herbey, ſo verlezt er eben dadurch ſeinen Eid. Dieſer hört eigentlich nicht auf, verbindlich zu ſeyn. Er kann dann freylich das Verſprochene nicht leiſten; aber er iſt als ein Meineidiger zu betrachten, wenn er und inwiefern er wiſſentlich — ohne den eidlichen Verſpruch vergeſſen zu haben — durch eigene Schuld es ſich unmöglich machte, den Verſpruch zu erfüllen.) Ferner kann das eidliche Verſprechen moraliſch unmöglich ſeyn, mit einer unbedingten Pflicht im Widerſpruch ſtehen; z. B. wenn Herodes nach Matth. 14. der Herodias eidlich verſprach (v. 9.), nach ihrem Wunſch den Täufer Johannes enthaupten zu laſſen,

ſo war dieß ein eidlicher Verſpruch, deſſen Inhalt moraliſch unmöglich war. Denn es kann in keinem Fall erlaubt ſeyn, einen Unſchuldigen zu morden. Herodes hätte alſo dieſen Eid nicht halten ſollen. Er hat ſich ſchwer dadurch verſündigt, daß er die Enthauptung des Johannes eidlich verſprach; aber einer zweyten noch größeren Sünde machte er ſich dadurch ſchuldig, daß er den Verſpruch hielt. Ebenſo in allen ähnlichen Fällen. Hatte der Schwörende ſchon bey der Ablegung des Eids ein klares Bewußtſeyn davon, daß er etwas unmoraliſches verſprach; ſo war ſein Eid um ſo ſtrafbarer; aber er begienge eine neue Sünde, wenn er den Eid hielte: Es wäre Widerſpruch, aus Ehrfurcht gegen Gott etwas Schlechthinverbotenes thun zu wollen. Der Eid hört

2) auf, verbindlich zu ſeyn, wenn man von denjenigen, die berechtigt ſind, von der Leiſtung zu diſpenſiren, auf eine geſetzmäßige Art davon freygeſprochen wird. Nur kann der Fall eintreten, daß man dann irgend einem ſeiner Mitmenſchen einen Nachtheil verurſacht; und in dieſem Fall ſoll man, (wenn und) ſoweit es möglich iſt, dieſen Nachtheil vergüten, oder ſich nicht diſpenſiren laſſen. Man könnte noch

3) hinzuſetzen, (nur iſt es ein Fall, wo von wahrem Eid gar nicht die Frage iſt): Wenn einer im Zuſtand der Nichtbeſonnenheit einen Eid ablegt, ſo iſt dieſer nicht gültig. Aber eine in einem ſolchen Zuſtand gegebene eidliche Verſicherung iſt eigentlich gar kein Eid: Denn die Ablegung des Eids ſezt volles Bewußtſeyn — volle Beſonnenheit voraus.

Sonſt giebt es keinen Fall, wo der Eid nicht ver-

bindlich wäre. Das Erzwungenſeyn eines Eids durch Furcht berechtigt an ſich nicht, einen Eid nicht zu halten, noch weniger das, daß man nachher einſieht, man werde ſich durch das Halten eines Eides Schaden zuziehen. Dieß kann auch bey unbeſchwornen Verträgen nicht gelten. Denn was würde auf dieſe Art aus allen Verträgen werden? Ein ganz anderer Fall wäre es, wenn nachher ſolche Umſtände ſich ereigneten, unter welchen oder wegen welcher die Haltung des Verſpruchs für den gerade nachtheilig würde, dem man etwas leiſten ſoll. In dieſem Fall wäre man verpflichtet, ſich geſetzmäßig diſpenſiren zu laſſen, wenn der andere einwilligt.

b) Ueber die Pflichten deſſen, der den Eid fordert.

Dieſe laſſen ſich in folgende allgemeine Regel zuſammenfaſſen: Diejenigen, die dazu berechtigt ſind, ſollen möglichſt dafür ſorgen, daß der Eid nicht entweiht werde.

In dieſer allgemeinen Regel liegen folgende beſondere:

1) in Beziehung auf den Gegenſtand des Eids. Man ſoll nur über wichtige Dinge und für würdige Zwecke ſchwören laſſen, und nur dann, wenn kein anderes Mittel übrig bleibt, ſich von der Wahrheit zu verſichern; man ſoll beſonders in einem Zeitalter, das ſich zur Gleichgültigkeit gegen Religion hinneigt, ſelten ſchwören laſſen. Thut man dieß nicht, ſo giebt man Anlaß zur Entweihung des Heiligſten, zum Mißbrauch des göttlichen Namens; und auch der politiſche Zweck des Eids kann beſſer erreicht werden bey ſparſamem Gebrauch des Eides.

Man ſoll ferner ſolche Eide nicht ſchwören laſſen, deren Falſchheit im Voraus ſchon wahrſcheinlich oder gewiß iſt. Man darf nicht ſchwören laſſen über etwas, was der Schwörende nicht gewiß wiſſen kann, auſſer wenn blos ſeine Vermuthung als ſolche durch den Eid bekräftiget werden ſoll. In dieſem Fall nämlich ſtimmt der Eid wirklich mit des Schwörenden Ueberzeugung überein; er verſichert nicht, daß das objektiv wahr ſey, was er bezeugt, ſondern er giebt die ſtärkſte Verſicherung nur von der innern Thatſache ſeines eigenen Meinens, ſey es mehr oder minder wahrſcheinlich: ſelbſt der Grad der Wahrſcheinlichkeit kann durch den Eid bezeichnet werden. Ebenſo wenig darf man etwas eidlich verſprechen laſſen, wenn man Urſache hat zu glauben, der Schwörende könne oder dürfe es nicht leiſten.

2) In Hinſicht auf die Perſonen, die ſchwören dürfen. Man darf keinen ſchwören laſſen, von dem man wiſſen kann, er habe keine Religion, oder er ſey nicht im Stande, die Wichtigkeit eines Eids einzuſehen, ſelbſt wenn fremde Belehrungen ihm zu Hülfe kommen. Ferner darf man ſolche Perſonen nicht ſchwören laſſen, die einen Eid nicht für erlaubt halten. Man darf z. B. keinen Mennoniten zu einem Eid zwingen. Wer alſo ſich davon nicht überzeugen kann, daß es erlaubt ſey, einen Eid zu ſchwören, der muß ſeine Ueberzeugung freymüthig äußern, und er ſoll dann von einer Eidesleiſtung freygeſprochen werden.

3) Endlich ſoll der, welcher einen Eid abfordert, dafür ſorgen, daß der Schwörende über den Sinn und Inhalt des Eides hinlänglich unterrichtet werde, ſo

weit es möglich iſt. — (Es iſt für Chriſten nicht abſolute Pflicht, einen Eid zu ſchwören: Denn es läßt ſich der Fall als möglich denken, daß ein Chriſt keinen Eid zu ſchwören habe. Aber ſchwört er einen Eid, ſo ſoll er gewiſſenhaft dabey verfahren.)

II. Pflichten gegen Chriſtum.

Das Weſentliche enthält folgender Aphorism:

Im nächſten Zuſammenhang mit der Liebe gegen Gott ſteht eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Chriſtum, die Geſinnung einer ehrfurchtsvollen, dankbaren und vertrauensvollen Liebe gegen ihn. Sie hat, wie die Liebe gegen Gott, einen fortdaurenden wirkſamen Einfluß auf die Erfüllung aller unſerer Pflichten gegen uns und andere; aber ſie äußert ſich auch durch eigenthümliche Wirkungen, durch negative und poſitive Handlungen, die ſich auch ihrem Inhalt nach oder direkt auf Chriſtum beziehen.

1) Von der pflichtmäßigen Geſinnung gegen Jeſum, und dem Zuſammenhang derſelben mit der Verehrung Gottes;

2) von den Würkungen derſelben.

Eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Jeſum enthält dieſelben weſentlichen Beſtandtheile, wie pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott; tiefſte Ehrfurcht, dankbarſte Liebe, und vollkommenſtes Vertrauen auf Chriſtum. Voraus kann bemerkt werden: die Pflicht gegen Chriſtum überhaupt kann zwar, objektiv betrachtet, als allgemeine Pflicht angeſehen werden; aber wenn von der ſubjektiven Verbindlichkeit die Rede iſt, ſo muß ſie auf die beſchränkt werden, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, Jeſum hinlänglich kennen zu

lernen, ſeine Geſchichte und Lehre hinlänglich kennen zu lernen.

A. Pflichtmäßige Geſinnung gegen Jeſum und ihre Beſtandtheile.

Im Allgemeinen betrachtet iſt eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Jeſum eine ſolche, die angemeſſen iſt einem richtigen Begriff von ſeiner unvergleichbaren Würde, ſeinem eigenthümlichen (unvergleichbaren) Verdienſt und ſeinem eigenthümlichen Verhältniß gegen das Menſchengeſchlecht. Hierin ſind folgende beſondere Geſinnungen enthalten:

Es gehört dazu

I) Liebe und zwar dankbare Liebe gegen Jeſum.

1) Was verpflichtet uns dazu?

2) Wie iſt dieſe Geſinnung beſchaffen?

A) Liebe gegen Jeſum, namentlich dankbare, iſt pflichtmäßige Geſinnung

a) ſchon deßwegen, weil ſie ausdrücklich von Chriſten gefordert wird. Sie iſt ſchon in dem allgemeinen Ausdruck: γινωσκειν Ιησȣν Χϱιϛον Joh. 17, 3. enthalten. Das γινωσκειν Ιησȣν Χϱιϛον enthält unſtreitig auch die dankbare Liebe gegen Jeſum; denn es wird von einer ſolchen Geſinnung gegen Jeſum geſprochen, die übereinſtimmt mit einer richtigen Erkenntniß von dem, was er an ſich und für uns iſt.

Aber es giebt auch Stellen, wo ausdrücklich Liebe gegen Jeſum gefordert wird als Merkmal ächter Schüler Jeſu: z. B. Matth. 10, 37. Liebe gegen ihn fordert Jeſus von allen ſeinen Schülern, eine ſolche, die in jedem Colliſionsfall auch der zärtlichſten Liebe gegen andere Menſchen vorgehe, Joh. 14, 21. 23. Hier iſt

nicht von der allgemeinen Liebe Gottes die Rede, nicht von der, von welcher Jeſus Joh. 3, 16. ſpricht, ſondern von einer beſondern Liebe, von einem beſondern Wohlgefallen Gottes, von beſonderen thätigen Beweiſen der Liebe Gottes, deren nur die gewürdigt werden, die Gott als ihren Freund betrachten dürfen. Nun ſollen alle Chriſten ſo geſinnt ſeyn, daß ſie dieſer beſondern Liebe Gottes fähig ſind; alſo ſollen ſie alle Chriſtum lieben. Und daß dieſe Liebe gegen Chriſtum eine ſolche ſeyn ſoll, die wir keinem andern Menſchen ſchuldig ſind, iſt aus den vorher angeführten und andern Stellen klar. Ebenſo ſagt er ſeinen Schülern Joh. 16, 27. Der Vater liebt euch, weil ihr mich geliebet habt ꝛc. Dieß iſt nur eine Anwendung des allgemeinern Ausſpruchs, 14, 21. 23. vergl. auch 1 Cor. 16, 22. Aber auch abgeſehen von dieſen Ausſprüchen, läßt ſich

b) aus der Lehre von Jeſu Chriſto und der Geſchichte Jeſu erweiſen, daß er unſerer innigſten und dankbarſten Liebe höchſt würdig iſt. Die Lehre von Chriſto und ſeine Geſchichte ſtellt uns die ſtärkſten Verpflichtungs- und Ermunterungsgründe dazu vor Augen. Denn er hat ſich durch ſein Leben und ſeinen Tod als den edelſten Menſchenfreund gezeigt; ſeine Liebe, die er aufs thätigſte bewieſen hat, und noch erweist, iſt die edelſte, freyeſte, uneigennützigſte, wohlthätigſte Liebe.

α) Ein ſehr großer und thätiger Beweis von Jeſu Liebe war ſchon die Verwaltung ſeines Lehramts auf Erden. Aus Liebe gegen ſeine Mitbrüder, wenn wir auch nur auf den nächſten Zweck ſeines Lehramts Rückſicht nehmen, übernahm er freywillig die Verwaltung deſſelben; und er verwaltete es mit unermüdeter

Treue. Wie ſehr wurde ihm dieſes Geſchäft durch ſo viele Mühſeligkeiten und Leiden, durch Schwäche ſeiner Schüler, durch die Vorurtheile ſelbſt ſeiner redlichſten Verehrer erſchwert, wie ſehr durch den Tadel und Spott, durch die fortdaurenden Nachſtellungen ſeiner Feinde! Allein dieß hinderte ihn nicht, dieſes mühevolle Geſchäft ſtandhaft fortzuſetzen, bis zur Zeit, da er nach dem Willen ſeines Vaters es endigen ſollte.

Auch die Wunder, wodurch er ſeine Lehre beglaubigte, waren Beweiſe nicht blos ſeiner göttlichen Macht, ſondern auch ſeiner Menſchenliebe; denn ſie waren nicht nur beynahe alle an ſich (ihrer Beſchaffenheit nach) wohlthätig, ſondern hatten auch alle ohne Ausnahme den Zweck, eine für die Menſchen höchſtwohlthätige Lehre zu beglaubigen. Sie waren würdig des edlen Menſchenfreundes, der gekommen war, Menſchen zu retten, und zu beglücken. Ein großer Beweis ſeiner edlen Liebe war die Verwaltung ſeines Lehramts, ſchon nach ihrem nächſten Zweck betrachtet. Aber ſeine Abſicht dabey beſchränkte ſich nicht auf diejenigen, auf die er zunächſt würkte; ſie war gerichtet auf Menſchen auch von andern Völkern und von den entfernteſten Zeiten. Die Lehre, die er verkündigte, ſollte nach ſeinem Tod weiter verbreitet, und erhalten werden, bis ans Ende der Welt.

Den Grund zu einer Gemeinde Gottes wollte er legen, die bis zum Ende der Welt hin nicht aufhören ſoll, die auch durch die furchtbarſte feindliche Macht nicht überwältigt werden ſoll. Darum verwandte er ſo viele Sorgfalt auf die Bildung ſeiner Apoſtel, weil ſie das von ihm angefangene Geſchäft fortſetzen ſollten,

weil durch ihr Wort Joh. 17, 20. vgl. auch Matth. 5, 14. ſo viele andere zum Glauben an ihn kommen ſollten, weil dadurch Erkenntniß Gottes und Jeſu erhalten und verbreitet werden ſollte bis zu den entfernteſten Zeiten. Aber den größten Beweis ſeiner Liebe gab er

β) durch die Erduldung ſeiner lezten Leiden und ſeines Todes. Auch im N. T. wird dieſes, als Beweis von der Größe ſeiner Liebe gegen uns, ausdrücklich ausgezeichnet, z. B. Röm. 5, 7. 1 Joh. 3, 16. 2 Cor. 5, 14. Joh. 15, 13. (In der lezten Stelle ſagt Jeſus, eine größere Liebe hat niemand als der, welcher ſein Leben für ſeine Freunde läßt.) Aber auch die Natur, Umſtände und Abſichten dieſes Leidens machen es einleuchtend, wie groß dieſer Beweis ſeiner Liebe war. Es war

1) ein ſehr großes Opfer zu unſerem Beſten; ſehr ſchwer war dieſes Leiden an ſich; und die erhabenen Vorzüge ſeiner Perſon trugen in einigen Hinſichten bey, es noch ſchwerer zu machen. Weil ſeine Menſchheit eine vollkommene war, ſo war auch ſein Gefühl um ſo feiner und richtiger, ſo empfand er um ſo mehr die Größe des Leidens, welches die Bosheit ſeiner Feinde ihm verurſachte. Weil ſeine Menſchheit heilig war, ſo fühlte er um ſo lebhafter die Verabſcheuungswürdigkeit des ihm zugefügten Unrechts und die Schändlichkeit des Undanks, mit welchem ſeine edle Wohlthätigkeit ihm vergolten wurde. Ferner hatte er die lebhafteſte Ueberzeugung von ſeiner engen Verbindung mit Gott: Deſto empfindlicher mußten für ihn die Kränkungen ſeiner Ehre ſeyn, die er erduldete, deſto empfindlicher mußte es für ihn ſeyn, der Gotteslāſterung

beſchuldigt zu werden, ſich als den ſtrafbarſten Verbre=cher behandeln zu laſſen, ſich noch am Kreuz in Be=ziehung auf ſeine Behauptung, daß er Gottes Sohn ſey, aufs bitterſte verhöhnen zu laſſen. Noch muß das in Betrachtung gezogen werden: Vermöge ſeiner eigenthümlichen erhabenen Vorzüge kannte Jeſus lan=ge vorher den ſchauervollen Ausgang ſeines Lebens, wußte er einige Zeit vorher ſchon die einzelnen Haupt=umſtände ſeiner lezten Leiden und ſeines Todes. Eben dadurch aber wurde ſein Leiden (verlängert und) ver=gröſſert. Und wie empfindlich mußte es für ihn ſeyn, daß er, vermöge ſeiner Verbindung mit dem Allwiſ=ſenden, das traurige Schickſal ſeines treuloſen Schü=lers, Judas des Verräthers, und die Fruchtloſigkeit ſeines Leidens und Todes für einen großen Theil ſei=ner Zeitgenoſſen von ſeiner (der Jüdiſchen) Nation mit Gewißheit vorher ſah! Sehr ſchwer war Je=ſu Leiden zu unſerem Beſten; und er übernahm und erduldete es freywillig, er, der allein von ſich ſa=gen konnte (Joh. 10, 18.): niemand nimmt mein Leben von mir ꝛc. Er duldete nach einem überlegten, im=mer erneuerten und unerſchütterlich feſten Entſchluß. Und

2) ſeine Abſicht dabey war Abſicht der edelſten und umfaſſendſten Menſchenliebe; die Wohlthaten, die er dadurch ſeinen Brüdern verſchaffen wollte, ſind die höchſten, die uns zu Theil werden können. Es war auf nichts geringeres abgeſehen, als ſeine geſunkene Brüder zur höchſten Würde zu erheben, zur Gemein=ſchaft mit Gott, zur erhabenſten Seligkeit zu führen, ſie zu Theilnehmern ſeiner Herrlichkeit zu machen. Der

größte Beweis der Liebe Jeſu war ſein leztes Leiden und ſein Tod. Aber auch

γ) ſein überirrdiſches Leben, in das er nach ſeinem Tod eintrat, iſt eine fortdaurende Erweiſung ſeiner Menſchenliebe. Höchſt wohlthätig für ſeine Brüder iſt der Zweck ſeiner himmliſchen Wirkſamkeit. Zu unſerem Beſten gebraucht er ſeine Macht; ſein ganzes ewiges Leben iſt ein Leben zum Beſten ſeiner Brüder. Es giebt keinen menſchlichen Wohlthäter, der mit ihm zu vergleichen wäre. Seine Liebe iſt die edelſte, unter den ſchwerſten Kämpfen bewährte, umfaſſendſte, und die Erweiſungen derſelben ſind die allerwohlthätigſten. Er hat alſo den gerechteſten Anſpruch auf unſere dankbarſte Liebe, auf eine ſolche dankbare Liebe, wie wir ſonſt keinem Menſchen und erſchaffenen Geiſt ſchuldig ſind.

Es iſt nun noch die Frage übrig,

B) wie die Liebe gegen Jeſum beſchaffen ſeyn ſoll?

Sie hat im Weſentlichen dieſelben Eigenſchaften, wie die gegen Gott; nur daß die Gefühle der Liebe gegen Chriſtum uns dadurch in hohem Grad erleichtert werden, daß er zwar das erhabenſte Weſen, aber auch ein mit uns ſo nahe verwandter Geiſt iſt, der ſelbſt in menſchlichen Verhältniſſen lebte. Zur Liebe gegen Jeſum gehört nämlich

1) innigſte Freude an ihm, dankbare Werthſchäzung ſeiner Wohlthaten, Sehnſucht nach näherer Bekanntſchaft mit ihm, nach immerwährender Verbindung mit ihm, nach einer künftigen engeren ewigdaurenden Gemeinſchaft mit ihm. vgl. Phil. 4, 1. Dieſer Ausdruck enthält alles bemerkte (vgl. Phil. 3, 8. 9.) vg.

auch Phil. 1, 23. und 2 Cor. 5, 8. 1 Petr. 1, 8. f. Lieben wir Jeſum, ſo erfüllt der Gedanke an ſeine unvergleichbare Verdienſte um das Menſchengeſchlecht, an ſeine für uns und unſere Brüder ſo wohlthätige Größe und Herrlichkeit, an das erhabene Werk, das er anfieng auf Erden und in ſeinem überirrdiſchen Leben fortſezt, unſer Herz mit der lebhafteſten und reinſten Freude. Wir freuen uns, daß er unſerem Geſchlecht angehört, daß er unſer Bruder, unſer Lehrer, unſer Erlöſer und Herr iſt (vgl. 1 Cor. 1, 30.). Wir freuen uns, daß er namentlich auch uns kennt und liebt. Wir fühlen, wenn wir ihn lieben, lebhaft den hohen Werth deſſen, was unſere Brüder und wir ihm zu danken haben, in Rückſicht auf unſere Erkenntniß von dem, was für die Menſchheit das Wichtigſte ſeyn ſoll, in Rückſicht auf unſere Gemüthsruhe und unſere moraliſche Verfaſſung, in Hinſicht auf unſere äußere Verhältniſſe, in Rückſicht auf das Leben nach dem Tod. Wir fühlen lebhaft das Bedürfniß, ihn immer näher kennen zu lernen. Wir erneuren gern und oft das Andenken an ihn. Mit dem reinſten Vergnügen beſchäftigen wir uns mit dem Gedanken an ihn, mit ſeiner Lehre und Geſchichte, mit dem Gedanken an ſeine Größe und Liebe, an den Anfang und die Fortſchritte ſeines großen Werks, an ſeine Verbindung mit uns. Innigſt fühlen wir das Bedürfniß, in Verbindung mit ihm zu bleiben; und ſehnſuchtsvoll ſehen wir der Zeit entgegen, wo wir zu ihm kommen, ſeines Umgangs, ſeiner nähern Offenbarungen genießen, Ihn, den erhabenſten und liebenswürdigſten, ſchauen, ſeine Herrlichkeit in der Nähe ſehen werden (Joh. 17, 24.) Aber

dieß iſt nur der eine Beſtandtheil der Liebe gegen Jeſum. Ebenſo weſentlich iſt ein zweyter. Aechte Liebe gegen Jeſum beſteht nicht blos in Gefühlen, ſie ſchließt auch in ſich

2) eine herrſchende ſtets wirkſame Neigung, ihm wohlgefällig zu ſeyn, ihm ähnlich und immer ähnlicher zu werden, und (ſofern Liebe gegen ihn dankbar iſt, gehört) williges und ernſtliches Beſtreben (dazu), uns ſeiner Wohlthaten immer fähiger zu machen, zu vollſtändiger Erreichung ſeiner liebevollen Abſichten an uns (und andern) nach unſerm Vermögen mitzuwirken. Daher iſt Liebe gegen Jeſum mit willigem und freudigem Gehorſam gegen alle ſeine übrigen Gebote innig verbunden; ſie iſt eine ſtets wirkſame eigene Triebfeder eines ſolchen Gehorſams. Daß auch dieß weſentlich zur Liebe gegen Jeſum gehöre, folgt aus der Natur der Sache ſelbſt, und wird von Jeſu ausdrücklich geſagt. Joh. 14, 21. 23. vgl. 15, 14. vgl. auch 2 Cor. 5, 14. 15. Aber Liebe gegen Jeſum könnte dieſe leztere Wirkung nicht ohne Beſchränkung hervorbringen, wenn es nicht weſentlich dazu gehörte, daß ſie mit tiefſter Ehrfurcht gegen Jeſum verbunden ſey.

Sollen wir geneigt ſeyn, Jeſu in allem wohlgefällig zu ſeyn, alle ſeine Gebote zu befolgen, ſein Beyſpiel durchgängig zum Muſter unſers Lebens zu machen; ſo muß vorausgeſezt werden, daß alle ſeine Gebote göttlich und heilig, daß ſein Beyſpiel ein ganz fehlerfreyes Muſter ſey; und die Ueberzeugung davon begründet zum Theil

II) die beſondere Ehrfurcht, die wir Jeſu ſchuldig ſind. Dieſe Geſinnung iſt ein zweyter Be-

ſtandtheil einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Jeſum, der nicht getrennt werden darf von der Liebe gegen ihn.

1) Verpflichtungsgründe dazu,

2) wie ſoll ſie ſich äußern?

A) Verpflichtungsgründe zur tiefſten Ehrfurcht gegen Jeſum. Dieſe wird gefordert z. B. Phil. 2, 9. ff. Joh. 5, 23. In dieſer Stelle iſt nicht die Rede blos von einer ſolchen Ehrfurcht, die man überhaupt jedem Geſandten Gottes ſchuldig iſt. Der Zuſammenhang zeigt, daß Jeſus eine ſolche fordere, die man auſſer ihm keinem erſchaffenen Geiſt ſchuldig iſt. Er ſtellt ſich als künftigen Richter und als Auferwecker der Todten vor. Die Ehrfurcht gegen Jeſum alſo v. 23. iſt eine ſolche, die man nur unſerem Richter ſchuldig iſt. vgl. auch Matth. 28, 19., und diejenigen Stellen, in welchen von der Anrufung Chriſti die Rede iſt (Röm. 10, 13. vgl. 9. ff. 14. f. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 12, 8. vgl. 9.) Aber auch abgeſehen von dieſen Stellen läßt ſich leicht aus der im N. T. enthaltenen Lehre von Chriſto, (von ſeiner eigenthümlichen Würde), und aus ſeiner Geſchichte ableiten, welche Ehrfurcht wir ihm ſchuldig ſeyen; es läßt ſich daraus folgern, daß wir ihm die tiefſte in mehr als einer Beziehung ſchuldig ſeyen.

a) Zu der tiefſten Ehrfurcht gegen Jeſum verpflichtet uns die unbefleckte Heiligkeit ſeines Charakters und Lebens, die muſterhafte Vollkommenheit ſeiner Tugend, die er in ſeinem ganzen Leben, namentlich auch durch die Ausführung des eigenthümlichen von ſeinem Vater ihm aufgetragenen Geſchäfts erwieſen hat. Er iſt der einzige Heilige unſeres Geſchlechts, der einzige,

der ſagen konnte, (Joh. 8, 29.) er thue allezeit den Willen ſeines Vaters. Schon vor dem Antritt ſeines Lehramts war er wegen ſeiner Geſinnung und Handlungsart Gegenſtand eines vorzüglichen Wohlgefallens Gottes; denn ſchon bey ſeiner Taufe gab ihm Gott das Zeugniß, er ſeye ſein geliebter Sohn ꝛc. (Matth. 3, 17.) (das ἐν ᾧ εὐδόκησα muß in einem emphatiſchen Sinn genommen werden.) Seine Tugend wurde wohl auch ſchon vor dem Antritt ſeines Lehramts durch manche Schwierigkeiten geprüft und geübt. So kurz die Nachrichten von ſeinem frühern Leben ſind, ſo läßt ſich doch als höchſt wahrſcheinlich annehmen, daß Jeſus nicht fähig geweſen wäre, den Verſuchungen, die auf ſeine Einweihung zu ſeinem Lehramt folgten, ſo ſtandhaft zu widerſtehen, wenn ſeine Gott wohlgefällige Geſinnung nicht ſchon in ſeinem frühern Leben durch manche Proben geübt worden wäre; und vergleichen wir einige Data der Geſchichte, denken wir an das Betragen ſeiner Mitbürger in Nazareth gegen ihn, (Luc. 4, 29. Marc. 6, 3. 6. Matth. 13, 54. ff.) ſeiner Brüder gegen ihn (Joh. 7, 3. ff.), ſo können wir kaum zweifeln, daß beſonders die Menſchenliebe Jeſu, ſeine Sanftmuth, Duldſamkeit ſchon während ſeines ſtillen Lebens in einem beſchränkten Kreis auf manchfaltige Art geübt worden ſey. Aber auch der Umſtand, daß er [der ſchon im zwölften Jahr ſeines Lebens eine bewunderns-würdige Weisheit zeigte, und ſich ſeiner beſonderen Verbindung mit Gott, ſeinem Vater, bewußt war, (Luc. 2, 46. f. 49.)] nach deſſen Willen ſo ſpät erſt öffentlich hervortreten ſollte, war wohl Veranlaſſung zu einer beſonderen Uebung ſeiner Unterwerfung unter den

Willen ſeines Vaters. Und ſein ganzes öffentliches Leben war ein fortgehender thätiger Beweis ſeiner freyen vollkommenen Uebereinſtimmung mit dem heiligen Willen und den Zwecken ſeines Vaters, der ihn geſandt hatte. Heilig waren die Zwecke, die durch ſein Lehramt und ſeinen Tod ausgeführt werden ſollten. Denn zu dem Hauptzweck ſeines Lehramts und ſeines Todes gehörte die Heiligung der Menſchen. Und Jeſus machte, durch einen ganz freyen Entſchluß, die heiligen Zwecke Gottes zu ſeinen eigenen; er übernahm freywillig das von ſeinem Vater ihm aufgetragene Geſchäft, das mit ſo großen und vielfachen Schwierigkeiten verbunden war. Jeſus hatte einen ſehr ſchweren Kampf zu kämpfen, den ſchwerſten am Ende ſeines irdiſchen Lebens; und er vollbrachte dieſen Kampf, er vollbrachte das Geſchäft, das ihm ſein Vater aufgetragen hatte, auf eine ſeinem Vater vollkommen wohlgefällige Art. Mit dieſer Ueberzeugung ſtarb er, (Joh. 17, 4. f. Joh. 19, 30. vgl. Luc. 23, 46.) und ſeine Ueberzeugung wurde durch die auffallendſten Wirkungen Gottes, durch ſeine Auferſtehung, durch ſeine Erhöhung zum Herrn über Gottes ganzes Reich und alle die öffentlichen wundervollen Thatſachen, durch welche die Lehre von ſeiner Erhöhung beglaubigt wurde, aufs vollkommenſte gerechtfertigt. Gott ſelbſt hat ihn wegen ſeiner Heiligkeit und ſeines unvergleichbaren Gehorſams einer unvergleichbaren Ehre gewürdigt, (Phil. 2, 8. ff.) hat ihn ausgezeichnet vor allen andern erſchaffenen Geiſtern, ihn zum Herrn über alles erhöht, ihm eine Hoheit gegeben, mit welcher keine andere in Vergleichung kommt. Er verdient alſo ſchon darum

unſere tiefſte Ehrfurcht, eine ſolche Ehrfurcht, wie kein anderer Menſch, ſelbſt kein anderer erſchaffener Geiſt.

b) Die Erhebung Jeſu zu der unvergleichbaren Würde des Herrn und Richters des Menſchengeſchlechts, des Entſcheiders unſers ewigen Schickſals, des Theilnehmers an der Herrſchaft über das ganze Reich Gottes, über die ſichtbare und unſichtbare Welt, verpflichtet uns an ſich ſchon zur tiefſten Ehrfurcht gegen Jeſum. — Aber einer ſolchen Erhöhung wäre er nicht fähig geweſen, wenn er nicht der Geiſt wäre, der mit der Gottheit auf eine ganz eigenthümliche Art innigſt und untrennbar vereinigt war und iſt; wenn er nicht mit einem ſolchen Sinn, in welchem kein anderer Geiſt es iſt, der Sohn Gottes, wenn er nicht der wäre, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnte und ewig wohnt.

c) Betrachten wir ihn von dieſer Seite, — betrachten wir Chriſtum blos nach ſeiner wahrhaft göttlichen Natur, ſo iſt in dieſer Hinſicht die Ehrfurcht gegen ihn eben dieſelbe, die wir Gott ſchuldig ſind; ſie fällt mit dieſer zuſammen. (In den beyden erſten Hinſichten aber iſt ſie verſchieden von der Ehrfurcht gegen Gott, ob ſie gleich in engem Zuſammenhang damit ſteht.)

B) Was die Beſchaffenheit und Wirkungen dieſer Ehrfurcht gegen Jeſum betrifft, ſo hat es damit dieſelbe Bewandtniß, wie mit der gegen Gott, (wenn man darauf Rückſicht nimmt, daß er Sohn Gottes iſt.) — Sie muß dauerhaft, aufrichtig und wirkſam ſeyn. Sie muß anhaltende Geſinnung ſeyn, nicht blos

in vorübergehenden Gefühlen beſtehen, ſie muß wirkſamen Einfluß haben auf unſer ganzes Verhalten. Iſt ſie ſo beſchaffen, ſo wird ſie ſich vorzüglich dadurch äußern,

1) daß wir Jeſu Wohlgefallen ohne Vergleichung höher ſchätzen, als den Beyfall der Menſchen, und daß wir ernſtlich wünſchen und ſtreben, von ihm einſt würdig erfunden zu werden, Bürger ſeines himmliſchen Reichs zu werden. Hieher gehört 2 Cor. 5, 9. Wahre Ehrfurcht gegen Jeſum wird

2) verbunden ſeyn mit einer vorzüglichen und wirkſamen Achtung gegen alle ſeine Vorſchriften, gegen ſeine Lehre überhaupt, und gegen ſein Beyſpiel. Fühlen wir eine ſolche Ehrfurcht gegen ihn, als wir ihm ſchuldig ſind; ſo werden wir ſein Anſehen, im Gegenſatz gegen jedes blos menſchliche Anſehen, und ohne Einſchränkung gelten laſſen, auf ſein Anſehen hin auch das annehmen, was durch Vernunftgründe nicht erwieſen werden kann, auf ſein Anſehen hin auch das annehmen, was von manchen Seiten dunkel und unbegreiflich iſt; wir werden allen Zuſagen, die er uns gab, unbeſchränkt vertrauen, alle ſeine Vorſchriften als Ausdruck des heiligen Willens Gottes betrachten, ſie als höchſte Richtſchnur unſers Handelns und Wollens anſehen; wir werden uns aber auch verpflichtet fühlen, zu ſtreben nach Aehnlichkeit mit ſeinem heiligen Vorbild. Auch Ehrfurcht gegen Jeſum ſteht alſo im engen Zuſammenhang mit dem Gehorſam gegen alle ſeine übrige Gebote. —

III) Ein dritter Beſtandtheil pflichtmäßiger Geſinnung gegen Jeſum iſt das Vertrauen auf ihn.

Der Ausdruck: Vertrauen auf Jeſum, wird in verſchiedenem Sinn genommen, auch im neuteſtamentlichen Sprachgebrauch. Πιϛις εις Χριϛον kann

1) heißen Zutrauen zu Jeſu als einem wahrhaft göttlichen Lehrer, als einem unmittelbaren göttlichen Geſandten, oder die Ueberzeugung, daß ſeine ganze Lehre wahrhaft göttlich ſeye. So kommt πιϛις εις Χριϛον beſonders in den Evangelien öfters vor. Dieſes Zutrauen iſt enthalten in der Ehrfurcht gegen ihn.

2) Zuweilen ein auf Jeſum gegründetes Zutrauen zu Gott, eine ſolche Gemüthsſtimmung oder Geſinnung, bey der wir in Rückſicht auf Jeſum, namentlich auf ſeinen Tod, unter der Bedingung einer gründlichen Sinnesänderung alles wahre Gute von Gott erwarten, namentlich Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit ꝛc. So wird es Röm. 3, 22. genommen, vgl. 25. dabey liegt die Ueberzeugung zu Grund, Gott wolle uns um Chriſti willen begnadigen und beſeligen.

3) Jeſus wird uns als der dargeſtellt, durch welchen uns Gott, unter den von ihm feſtgeſezten Bedingungen, im gegenwärtigen Leben das, was zu unſerm wahren Wohl erfordert wird, ertheilt, und uns im künftigen Leben vollkommen beſeligt. Jeſus iſt Herr des Reichs Gottes zum Beſten ſeiner Gemeinde; er führt alle diejenigen ſeiner Brüder, die ihm folgen, zur Seligkeit; er giebt ihnen ewiges Leben. Von dieſer Seite betrachtet, beſteht das Vertrauen auf Jeſum darin, daß man von ihm ſelbſt zuverſichtlich alles das Gute erwartet, was man nach ſeiner und ſeiner Apoſtel Lehre von ihm zu erwarten berechtigt

iſt, und mit dieſer Erwartung ſeine Urtheile und Gefühle, ſein Wollen und Handeln (oder: ſein inneres und äußeres Handeln) in eine immer vollkommenere Uebereinſtimmung zu bringen ſtrebt. Bey einem ſolchen Vertrauen, (und von dieſem iſt eigentlich hier die Rede,) erwartet man, daß er alles erfüllen werde, was er zuſagte, daß er ſeine Gemeinde erhalten und ſchützen werde. Bey einem ſolchen Vertrauen erwarten einzelne wahre Chriſten, daß er ihnen alles Gute ertheilen werde, was er ſeinen Verehrern zuſagte; ſie erwarten, daß er ſie bey allen Leiden und Verſuchungen ſtärken, auf ihre Gebete Rückſicht nehmen, ihre Schickſale zu ihrem Beſten lenken werde; ſie trauen ihm zu, daß er für ſie Führer ſey auf dem Weg zum Ziel, und daß er ſie einſt von allem Uebel erlöſen, und in ſein himmliſches Reich aufnehmen (2 Tim. 4, 18.), daß er ſie zu Zeugen und Theilnehmern ſeiner Herrlichkeit machen werde, daß er ſie auch dem Leibe nach zur Zeit der Auferſtehung ihm, dem Verherrlichten, ähnlich machen werde. Hiebey liegt einestheils die Ueberzeugung zu Grund, daß es Jeſu nicht an der Macht und Erkenntniß fehle, die zur Bewirkung des von ihm zugeſagten Guten erforderlich iſt, (und dieſe iſt enthalten im Glauben an ſeine göttliche Hoheit,) anderntheils der Glaube an ſeine göttliche Liebe, an ſeine Bereitwilligkeit, alles verſprochene Gute wirklich zu geben. In der lezten Hinſicht wird dieſes Vertrauen kräftig unterſtüzt durch das Andenken an die großen Beweiſe ſeiner Menſchenliebe, die er während ſeines Erdenlebens gegeben hat. —

Es iſt Pflicht für uns, dieſes Vertrauen zu wecken und zu beleben. Denn

1) Chriſtus iſt unſers unbeſchränkten Vertrauens würdig. — Und das Vertrauen auf ihn iſt auch ſehr wohlthätig für uns. Wenn uns in manchen Augenblicken der unermeßliche Abſtand zwiſchen Gott und uns zurückſchreckt von ihm, ſo iſt es ſehr wohlthuend für unſer Herz, uns an ein Weſen wenden zu können, das einerſeits göttliche Macht, Weisheit ꝛc. beſizt, aber auch andererſeits mit uns in naher Verwandtſchaft ſteht; an ein Weſen uns wenden zu können, auf deſſen Macht und Weisheit wir vertrauen dürfen, und welches zugleich aus eigener Erfahrung mit menſchlichen Verſuchungen und Leiden bekannt iſt; an den uns wenden zu können, der verſucht wurde, wie wir, doch ohne Sünde, und der während ſeines Lebens in dieſer Welt die thätigſten Beweiſe der edelſten Liebe gegen uns gegeben hat. Daß Vertrauen auf Chriſtum zur chriſtlichen Geſinnung gehöre, läßt ſich

2) beſtätigen durch ſolche neuteſtamentliche Ausſprüche, in denen von der Geſinnung der Chriſten die Rede iſt, oder Aeuſſerungen dieſer Geſinnung dargeſtellt werden. Zur Geſinnung ächter Chriſten gehört z. B. nach Joh. 17, 3. *) eine lebendige Erkenntniß Jeſu Chriſti, aber eben darum auch Vertrauen auf ihn. Unſere Erkenntniß von Jeſu iſt nur dann lebendig und zugleich richtig, wenn ſie ſich zunächſt durch eine ſolche Geſinnung gegen ihn äußert, die ſeiner unvergleichbaren Würde, ſeinem unvergleichbaren Verdienſte und ſeinem fortdaurenden würkſamen Verhält-

*) Der aus dieſer Stelle genommene Grund kann mit Nr. 1. verbunden werden.

niß gegen die Chriſtengemeinde, das Menſchenge-ſchlecht, und das ganze Reich Gottes angemeſſen iſt. Aber zu einer ſolchen Geſinnung gehört auch ein voll-kommenes Vertrauen auf Chriſtum. Eben dieß kann durch ſpeciellere Stellen beſtätigt werden. Es wird als charakteriſtiſches Merkmal der Chriſten angegeben, daß ſie Chriſtum anrufen, Röm. 10, 13. (vgl. v. 9. ff. 14. f.) das επικαλουμενοι αυτον bedeutet Anrufung Chriſti nach dem Zuſammenhang. Κυριος v. 12. iſt κυριος Ιησȣς v. 9.; es iſt derſelbe, den die Heiden erſt kennen lernen ſollten, und von dem ſie nur durch Lehrer des Evangeliums (vgl. Röm. 1, 19. f.) Kenntniß erhalten konnten (v. 14. f.) Alſo wird An-rufung Chriſti überhaupt von Chriſten gefordert. Und 2 Cor. 12, 8. vgl. 9. erzählt Paulus aus ſeiner Geſchich-te ein Beyſpiel einer Anrufung Chriſti. Daß κυριος v. 8. Chriſtus ſey, iſt

1) daraus ſchon wahrſcheinlich, daß Paulus ge-wöhnlich dadurch Chriſtum verſteht;

2) bey dieſer Stelle iſt um ſo weniger daran zu zweifeln, da κυριος (v. 8.) mit Χριϛος (v. 9.) verwech-ſelt wird. Ὁ Χριϛος v. 9. muß dieſelbe Perſon ſeyn, wie κυριος v. 8.; ſonſt hat der 9. V. keinen Zuſam-menhang. Paulus beſchreibt auch 1 Cor. 1, 2. *) (vgl.

*) Daß die Worte: ἐπικαλ. το ὀνομα τȣ κυριȣ ἡμων Ιησȣ Χριϛȣ, heißen können: Die nach dem Namen Chriſti genannt werden (qui vocantur chriſtiani — cf. Krause ad 1 Cor. 1, 2.), iſt unerweislich. Die Stellen Apg. 15, 17. Jac. 2, 7.; und andere ähnliche, können offenbar nicht als Be-weiſe davon angeſehen werden, vgl. D. C. C. Flatt, Ueberſetzung von Storr's Dogmatik I. Th. 2te Aufl. S. 370.

Apg. 22, 16.) Chriſten überhaupt als ſolche, die Jeſum anrufen. Aber Anrufung Chriſti iſt eine Art von göttlicher Verehrung, und ſezt nothwendig ein unbeſchränktes Vertrauen und höchſte Ehrfurcht gegen Chriſtum voraus. (Daraus erklärt ſich, was Plinius dem Trajan ſagt, daß die Chriſten Christo quasi Deo carmen dicant.) Damit kann man verbinden, daß die Apoſtel in mehreren Stellen für ſich oder andere eben das Gute von Chriſto bitten, was ſie von Gott bitten. Z. B. Paulus wünſcht im Anfang mehrerer Briefe (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 3. ꝛc.) ſeinen chriſtlichen Leſern alles wahre Gute eben ſowohl von Chriſto, als von Gott. — 2 Theſſ. 2, 16. ff. wünſcht er ſeinen Theſſalonichern eben das von Chriſto, was er ihnen von Gott, dem Vater, wünſcht. (Von der bloßen Lehre Chriſti kann hier eben ſo wenig die Rede ſeyn, als blos von einer Lehre die Rede iſt, die Gott der Vater mittheilte. Auch der Wunſch des Paulus („ϛηριξαι ἐν παντι λογῳ“) würde mit dieſer Annahme nicht übereinſtimmen.) In einer andern Stelle — 1 Theſſ. 3, 11. wünſcht Paulus in Beziehung auf ſeine eigene Umſtände eben das von Chriſto, was er ſich von Gott dem Vater wünſcht. vgl. auch 2 Joh. v. 3. Wenn aber Chriſten von Chriſto, wie von Gott, ſich Gutes wünſchen ſollen, ſo müſſen ſie auch auf Chriſtum ein vollkommenes Vertrauen ſetzen; ohne lezteres iſt das erſtere unmöglich.

Aus den bisher angeführten Gründen folgt auch ſchon von ſelbſt, daß die Geſinnung der ehrfurchtsvollſten, dankbarſten und vertrauensvollſten Liebe gegen Chriſtum eine ſolche ſey, die alle Chriſten haben

ſollen. Es folgt ſchon aus den angeführten Gründen. Es folgt

1) aus der Art, wie ſich Jeſus und die Apoſtel darüber erklären; es folgt daraus, daß ſie eine beſondere Verehrung Chriſti als ein allgemeines Merkmal ächter Chriſten darſtellen. Hieher gehört die Stelle Joh. 17, 3. vgl. v. 2. 20. 22. 24. Alle, die an der Seligkeit Theil nehmen wollen, von welcher v. 2. 3. 24. 22. die Rede iſt, müßen auch ſo geſinnt ſeyn, daß ſie namentlich auch Chriſtum erkennen und verehren, ihn auf eine ſolche Art erkennen, die mit einer, der Erkenntniß von ihm entſprechenden, Geſinnung gegen ihn verbunden iſt. — Nur diejenigen erklärt Jeſus Joh. 10, 14. vgl. 16. 26. ff. für ächte Mitglieder ſeiner — damaligen und künftigen (v. 16.) — Gemeinde, die ihn erkennen und verehren. (Joh. 8, 42. ſezt er die ihm ſchuldige Verehrung mit der Verehrung Gottes in enge Verbindung. Wenn ihr ächte Kinder Gottes wäret, ſagt er, ſo würdet ihr auch mich lieben.) Ganz allgemein und ohne Einſchränkung ſagt Jeſus Joh. 14, 23.: Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt, und wir (der Vater und ich) werden in eine ſehr enge freundſchaftliche Verbindung mit ihm treten. Ganz allgemein ſpricht Paulus Phil. 2, 10. 11. den Saz aus, daß Chriſtus als der Herr verehrt werden ſolle; und nach Ebr. 1, 6. wird Chriſtus von den Engeln angebetet. Man kann damit Matth. 10, 37. Joh. 5, 23. (vergl. das Vorhergehende und Nachfolgende) 1 Cor. 16, 22. verbinden. Uebrigens verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Forderung nur für die Menſchen im gegenwärtigen Leben verpflichtend iſt, denen es nicht an

Gelegenheit und Fähigkeit fehlt, im gegenwärtigen Leben die Lehre und Geſchichte Jeſu und die Glaubwürdigkeit derſelben hinlänglich kennen zu lernen. vgl. Röm. 10, 14. Denn wenn gleich Chriſtus der höchſten Verehrung würdig iſt, ſo iſt doch für die noch keine ſubjektive Verbindlichkeit vorhanden, ihm dieſe Verehrung zu erweiſen, für die es, ohne eigene Schuld, noch nicht möglich war, Jeſum hinlänglich kennen zu lernen. In anderer Hinſicht aber iſt es auch eine Pflicht, die ſich auch auf höhere Geiſter erſtreckt.

2) Ein zweyter Grund für die allgemeine Gültigkeit dieſer Pflicht iſt der ſchon ausgeführte: Die Lehre von Chriſto, verbunden mit der Geſchichte Jeſu, enthält ſolche Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zur beſondern Verehrung Chriſti, aus denen die allgemeine Verpflichtung dazu für diejenigen folgt, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, das Evangelium hinlänglich kennen zu lernen.

Die Lehre und Geſchichte Jeſu ſtellt ihn als eine unſerer höchſten dankbarſten Liebe, unſerer tiefſten Ehrfurcht, und unſers höchſten Vertrauens würdige Perſon dar. Mit dieſen beyden Gründen kann man

3) noch folgende verbinden.

a) Auch die Taufe und das Abendmahl zwecken darauf hin, an die allgemeine Verpflichtung der Chriſten zur Verehrung Chriſti zu erinnern. Durch die Taufe ſoll feyerlich erklärt werden, daß der Täufling verpflichtet ſey zu einer beſondern, — zu einer religiöſen Verehrung Chriſti. Und das heilige Abendmahl iſt ein ſolcher Religionsgebrauch, durch den wir zunächſt unſere Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Je-

ſum erklären ſollen; eine Handlung, die uns lebhaft daran erinnern ſoll, wie unvergleichbar groß Jeſu Verdienſt um das Menſchengeſchlecht ſey.

b) Auch das Gebot der beſondern Verehrung Chriſti ſteht in engem Zuſammenhang mit der Beſtimmung der Chriſten für das himmliſche Reich Gottes und Chriſti, und mit dem Zwecke ihrer Bildung dazu im gegenwärtigen Leben.

Chriſten ſind beſtimmt, einſt Bürger des überirdiſchen Reichs Chriſti zu ſeyn, an ſeiner Herrlichkeit Theil zu nehmen; ihre Seligkeit wird zum Theil darin beſtehen, daß ſie für Chriſti Zwecke und übereinſtimmend mit ſeinen Belehrungen wirken. Aber zu einer ſolchen Wirkſamkeit taugen die nicht, welche zwar in dieſem Leben Chriſtum kennen zu lernen, Fähigkeit und Gelegenheit haben, aber mit einem Herzen ohne Ehrfurcht und Liebe gegen ihn in die künftige Welt übergehen.

Eben ſo wenig haben ſie Empfänglichkeit für die himmliſche Seligkeit, inſofern ſie abhängt von der nähern Verbindung mit ihm, von dem Anſchauen ſeiner Herrlichkeit und der Theilnahme daran, von der Verbindung mit Geiſtern, die alle Verehrer Chriſti ſind. Sollen wir hier durch das Chriſtenthum für unſere künftige Beſtimmung gebildet werden, ſo muß bey uns auch der Sinn der tiefſten Ehrfurcht, der innigſten Liebe und eines unbeſchränkten Vertrauens auf Chriſtum herrſchend werden, der auch in der künftigen Welt die erhabene Mittelsperſon iſt, durch die Gott ſeine Belehrungen und die höchſten Segnungen mittheilt.

Welchen Einfluß hat (kann noch gefragt werden) die Verſchiedenheit der Vorſtellungsarten verſchiedener (chriſtlicher) Partheyen von Chriſti Perſon auf eine nähere Beſtimmung der Pflicht ſeiner Verehrung?

Bey den bisherigen Bemerkungen wurde die vorausgeſezt, die mit der chriſtlichen Lehre am meiſten übereinſtimmt.

Wir beſchränken uns nun noch auf die, welche man in einem allgemeinen Sinn chriſtlich nennen kann. Die rationaliſtiſche Vorſtellungsart, wenn ſie konſequent iſt, gehört nicht dazu. Durch dieſe wird, bey einer konſequenten Art zu urtheilen, die Verehrung Chriſti zu etwas Gemeinem herabgewürdigt. Denn, nach dem rationaliſtiſchen Princip, iſt Jeſus ein Lehrer, der Wahres und Falſches vortrug, von deſſen Lehre man nur das annehmen darf, was, ganz unabhängig von ſeiner Autorität, aus bloßen Vernunftgrundſätzen erwieſen werden kann. Und dieſe Meynung muß, bey einer konſequenten Art zu urtheilen, auch dazu beytragen, die Achtung zu ſchwächen, die man Chriſto in Hinſicht auf ſeinen Charakter und ſeine Handlungsart ſchuldig iſt; auch das Beyſpiel Chriſti *) wird dadurch ſehr in Schatten geſtellt; Es bleibt dabey nichts übrig, als entweder mehrere Ausſprüche Chriſti von ſeiner eigenthümlichen Würde und ſeinem Verdienſt ganz unnatürlich zu erklären, oder Jeſum in einen Betrüger oder Schwärmer zu verwandeln. (Dieſer Satz kann vollkommen erwieſen werden, aber der Erweis gehört nicht hieher.) — Zu dem

*) vgl. das Magazin für chriſtliche Dogmatik und Moral I. Stück S. 130—132. 199 f.

Vorſtellungsarten chriſtlicher Partheyen von der Perſon Chriſti gehören, außer der in unſerm kirchlichen Lehrbegriff enthaltenen, die Arianiſche mit ihren verſchiedenen Modifikationen, die Socinianiſche, Sabellianiſche ꝛc. Was die Arianiſche betrifft; ſo hat ſie inſofern ein praktiſches Moment, inſofern man darnach ſchlechterdings nicht konſequent Chriſto eine wahre göttliche Verehrung erweiſen kann. Dieß gilt auch von der verfeinertſten Arianiſchen, nämlich der Clarke'ſchen Hypotheſe. Man kann Chriſto, auch nach dieſer Hypotheſe, nicht auf eine konſequente Art wahrhaft göttliche, nicht die höchſte Verehrung erweiſen; denn er iſt nach dieſer Vorausſetzung nur ein vom höchſten Gott verſchiedener und abhängiger Geiſt; — und nach der eigentlichen Arianiſchen Meynung wäre er auch in Abſicht auf innere Vollkommenheit von Gott verſchieden. Clarke ſagt, Gott theilte ihm alle mittheilbare göttliche Vollkommenheiten mit. Hingegen muß man auch nach der Arianiſchen und Clarke'ſchen Vorſtellungsart, Chriſtum als den verehren, durch den Gott die Welt erſchaffen hat, und durch den er ſie erhält und beherrſcht. Auch verſteht ſichs, daß die Ehrfurcht, die man Chriſto in Hinſicht auf ſeine moraliſche Vollkommenheit ſchuldig iſt, dieſelbe iſt, wie bey der erſten Vorſtellung. Eben ſo iſt man Chriſto, nach der Arianiſchen ꝛc. Clarke'ſchen Meynung, in Hinſicht auf ſeine Verdienſte nicht weniger Dank ſchuldig, als nach der ſymboliſchen (trinitariſchen). Jene unterſcheidet ſich einzig dadurch von dieſer, daß man nach jener Chriſto nicht die höchſte Verehrung erweiſen darf, wenn das Praktiſche über-

einſtimmen ſoll mit der Theorie. In einem ähnlichen Fall befindet ſich der Socinianer. Auch nach ſeiner Theorie, (darin kommt ſie in Hinſicht aufs Praktiſche mit der unſrigen überein,) iſt man Chriſto die dankbarſte Liebe, die höchſte Ehrfurcht in Rückſicht auf ſeine moraliſche Vollkommenheit ſchuldig, überdieß eine ſolche Ehrfurcht, die man für keinen andern Geiſt außer Gott fühlen kann, und ein unbeſchränktes Vertrauen, inſofern er unſer Herr und Richter, Theilnehmer an Gottes Herrſchaft iſt. Nur eigentliche göttliche Verehrung findet konſequenterweiſe bey der Socinianiſchen Meynung von der Perſon Chriſti nicht ſtatt, ohnerachtet die Socinianer (größtentheils), namentlich im Rakau'ſchen Catechismus, für Chriſtum cultum *Divinum* fordern. Denn Chriſtus hat nach ihrem Lehrbegriff keine andere als menſchliche Natur, und iſt nur darum Herr des Reichs Gottes, weil Gott ihn erhöhte zum Herrn ſeines Reichs und der Gemeinde. Doch unterſcheiden die Socinianer freylich noch zwiſchen dem Cultus, den man Gott allein, und dem, den man Chriſto ſchuldig ſey. Fehlerhaft iſt vorzüglich, daß ſie die Verehrung Chriſti einen cultum vere *divinum* nennen. Sie erklären ſich ſo darüber: „das weſentliche Merkmal des Begriffs von Gott iſt imperium absolutum in omnia. In dieſer Beziehung kann man auch Chriſtum Gott nennen, und göttliche Ehre (cultum divinum) ihm erweiſen. Aber zwiſchen ſeiner und Gottes Herrſchaft iſt der Unterſchied, daß Gott unbeſchränkte Herrſchaft durch ſich ſelbſt (ganz unabhängig) beſitzt, Chriſtus aber die ſeinige abhängig von Gott beſitzt, von Gott erhalten hat.“

Aber dieſe Beſtimmung der Begriffe vorausgeſezt, müſſen doch die Socinianer, wenn ſie konſequent urtheilen wollen, zugeben, die Chriſto nach ihrer Vorſtellungsart zu erweiſende Verehrung ſey geringer als diejenige, die man Gott ſchuldig ſey. Was den Sabellianismus (im gewöhnlichen Sinn) betrifft, ſo hat er ganz keine Verſchiedenheit zur Folge in Rückſicht auf Beſtimmung der Pflicht der Verehrung Chriſti, denn es iſt in Hinſicht darauf einerley, ob man drey göttliche Subjekte oder nur Eines (drey göttliche Perſonen, oder nur Eine) annimmt. Aber auch eine andere mögliche Vorſtellungsart von der Perſon Chriſti ſtimmt in Hinſicht auf die Verehrung Chriſti mit der unſrigen zuſammen; eine ſolche, die zwiſchen der feineren Arianiſchen und der Trinitariſchen in der Mitte liegt; es iſt dieſe: Chriſtus ſey der erſte Geiſt nach Gott, und (als ſolcher) ſeinem Daſeyn nach von Gott abhängig (obgleich nicht auf dieſelbe Art, wie erſchaffene Weſen es ſind.) Er habe ſchon vor der Schöpfung der Welt exiſtirt, aber auch ſchon vor der Schöpfung der Welt ſey er in ganz eigenthümlicher Verbindung mit Gott geſtanden, in einer ſolchen Verbindung, wie diejenige iſt, in welcher, nach der ſymboliſchen Vorſtellung, die Menſchheit Chriſti mit der Gottheit ſteht; Er ſey daher ſchon vor der Schöpfung Theilnehmer der göttlichen Vollkommenheiten, der Herrlichkeit Gottes des Vaters geweſen; und ſeine eigenthümliche Vereinigung mit Gott ſey eine untrennbare und ewigdaurende Verbindung. Auch bey dieſer Vorſtellungsart nähme man an, in Chriſto ſey eine wahrhaft göttliche Natur, und müßte daher auch

Chriſto eine wahrhaft göttliche Verehrung tribuiren; und was die übrigen Punkte betrifft, die ſich auf Chriſti Verehrung beziehen, ſo würde nichts Weſentliches geändert. —

In welchem Verhältniß ſteht die Verehrung Chriſti zur Verehrung Gottes?

Drey Sätze müſſen bewieſen werden:

1) Die Verehrung Chriſti ſteht keineswegs im Widerſpruch mit der Gott ſchuldigen Verehrung.

2) Die Verehrung Chriſti iſt, bey einer hinlänglichen richtigen Kenntniß der Lehre und Geſchichte Jeſu und der Ueberzeugung von der Wahrheit derſelben, eine untrennbare Folge von der Verehrung Gottes.

3) Unmöglich können wir Jeſum verehren, ohne zugleich Gott zu verehren.

1) Die Verehrung Chriſti ſteht nicht im Widerſpruch mit der Gott ſchuldigen Verehrung. Der Beweis läßt ſich kurz geben: Inſofern jene Verehrung eine göttliche, die abſolut-höchſte iſt, inſofern iſt ſie nicht Verehrung eines von Gott verſchiedenen und getrennten Geiſtes, ſondern Verehrung Gottes ſelbſt. Verehren wir Chriſtum als den Geiſt, in dem eine wahrhaft göttliche Natur iſt, oder als den, mit dem Gott in eigenthümlicher und untrennbarer Verbindung ſteht; ſo iſt inſofern die Verehrung, die wir Chriſto erweiſen, Verehrung Gottes.

Aber wir ſollen Jeſum auch verehren als den, den Gott erhöht hat zur höchſten Würde, ferner als den, der ein vollkommenes Muſter einer Gott gefälligen Geſinnung iſt, deſſen eigenes freyes Wollen und Wirken

mit dem göttlichen Willen immer vollkommen zuſammenſtimmt. In dieſer Hinſicht iſt ſeine Verehrung nicht eben dieſelbe, die wir Gott erweiſen, obgleich eine ſolche, die wir keinem andern von Gott verſchiedenen Geiſte ſchuldig ſind.

Verehrung Chriſti ſteht in keinem Widerſpruch mit Gottes Verehrung; vielmehr iſt

2) Verehrung Chriſti bey allen denen, die eine hinlängliche richtige Kenntniß von der Lehre und Geſchichte Jeſu beſitzen, und von der Wahrheit derſelben überzeugt ſind, ſo wie bey allen, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, zu dieſer Kenntniß und Ueberzeugung zu kommen, eine nothwendige Folge der wahren Verehrung Gottes. Dieſe Beſtimmung: „Bey einer hinlänglichen richtigen Kenntniß Jeſu ꝛc.“ iſt nicht zu überſehen, und bey allen Gründen dieſes Satzes mitzudenken. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auch der gewiſſenhafteſte Verehrer Gottes, der Chriſtum ohne ſeine Schuld nicht kennt, bey ſeiner Verehrung Gottes doch unmöglich Chriſtum verehren kann. Auch Paulus ſagt Röm. 10, 14.: Wie können ſie Chriſtum anrufen, ohne an ihn zu glauben? Und wie können ſie an ihn glauben, wenn ſie nichts von ihm gehört haben? Sezt er alſo nicht voraus, was in der Natur der Sache liegt, daß hinlängliche Kenntniß der Lehre und Geſchichte Jeſu vorausgeſezt werde, bey der Verehrung Chriſti überhaupt? Dieſe Beſtimmung vorausgeſezt, iſt Verehrung Chriſti eine untrennbare Folge ächter Verehrung Gottes. Der Beweis davon iſt: Gott iſt es, der Jeſum für denjenigen erklärt hat, der mit Gott in einer eigenthümlichen Verbindung ſteht, der Chri-

ſtum für ſeinen eingebornen Sohn, für unſern Herrn und Richter, für den Herrn ſeines ganzen Reichs, auch der erhabenſten Engel erklärt hat, der uns das Gebot gegeben hat, daß wir den Sohn ehren ſollen wie den Vater. Wir verweigern alſo, bey der angenommenen Vorausſetzung (bey einer hinlänglichen richtigen Kenntniß der Lehre und Geſchichte Jeſu), Gott die ihm ſchuldige Verehrung, wenn wir Jeſu die Ehre nicht erweiſen, die wir ihm als dem einzigen Sohn Gottes ſchuldig ſind; wir verehren Gott nicht ſo, wie wir ihn nach ſeinem uns geoffenbarten Willen verehren ſollen, wenn wir ihn nicht als den verehren, der mit Jeſu in einer (in ihrer Art) einzigen und fortdaurenden Verbindung ſteht, und durch Jeſum fortdaurend ſo wirkt, wie durch keinen andern Geiſt.

Gott erklärte Jeſum für den Gegenſtand ſeiner höchſten Liebe, ſeines höchſten Wohlgefallens, — für ſein vollkommenes Ebenbild. Wir verehren und lieben alſo Gott nicht gehörig, wenn wir, bey einer hinlänglichen Kenntniß der durch Chriſtum uns ertheilten göttlichen Offenbarung, Jeſum nicht ſo verehren und lieben, wie der es verdient, der Gott in vorzüglichem Sinn ähnlich, und Gegenſtand der höchſten Liebe Gottes iſt. Gott hat ferner Jeſum für die erhabene Perſon erklärt, deren Vermittlung wir die höchſten göttlichen Wohlthaten zu danken haben, und durch deren Vermittlung uns alles zu Theil wird, was zu unſerem wahren Wohl, was zu unſerm geiſtigen und ewigen Wohl erforderlich iſt. Es iſt alſo auch Wille Gottes, daß wir Jeſum durch Vertrauen und dankbare Liebe ehren ſollen. Befolgen wir dieſen Willen nicht, ſo

verletzen wir die Gott ſchuldige Verehrung. Und unſer Vertrauen auf Gott iſt nicht ein ihm wohlgefälliges Vertrauen, wenn wir eine hinlängliche Kenntniß des Chriſtenthums, oder die Fähigkeit und Gelegenheit dazu vorausgeſezt, das Gute, das er uns um Chriſti willen und durch Chriſtum erweiſen will, ohne deſſen Vermittlung erwarten, wenn wir Jeſum, der nach Gottes Willen Vermittler unſerer Seligkeit iſt, und von Gott für den Mittler zwiſchen ihm und den Menſchen erklärt worden iſt, nicht als einen ſolchen anerkennen und verehren. Dazu kommt: Zur Verehrung Gottes wird auch erfordert, daß wir die vollſtändige Erreichung ſeiner heiligen und wohlthätigen Abſichten an uns möglichſt zu befördern ſuchen. Aber dieſe wird dadurch am würkſamſten befördert, daß wir Jeſum Chriſtum als den anerkennen und verehren, der (1 Cor. 1, 30.) uns von Gott gemacht iſt zum Urheber der Weisheit, der Begnadigung, der Heiligung und der Erlöſung. Zur Erreichung jener Abſichten Gottes wird bey uns Chriſten auch das erfordert, daß wir durch ehrfurchts- und vertrauensvolle Liebe gegen Jeſum uns bilden laſſen für jenes vollkommene Reich, wozu uns Gott berufen hat, das leztes Ziel unſerer Beſtrebungen ſeyn ſoll. Ebenſo gewiß iſt es

3), daß wir Chriſtum nicht verehren können, ohne Gott zu verehren. Nur einige Bemerkungen zum Beweis.

a) Schon darum kann Verehrung Chriſti nicht ſtatt finden ohne Verehrung Gottes, weil die eigene Verehrung, die wir Chriſto ſchuldig ſind, eine ſolche

Ueberzeugung vorausſezt, die ſich gründet auf Glauben an eine Offenbarung Gottes. Aber bey dieſem Glauben liegt jederzeit Ehrfurcht gegen Gott zu Grund; dieſer Glaube ſelbſt iſt Aeußerung eines gewißen Grades von Ehrfurcht gegen Gott. (Der erſtere Saz bedarf keines Beweiſes, es erklärt ſich ſelbſt aus dem vorigen.)

b) Die Verehrung Chriſti iſt an ſich untrennbar verbunden mit Gottes Verehrung. Verehren wir in Chriſto die unendliche Hoheit der göttlichen Natur, iſt er darum Gegenſtand unſerer tiefſten Ehrfurcht, weil Gott mit der Menſchheit Jeſu in einer eigenthümlichen Verbindung ſtund und ewig ſteht; ſo iſt unſere Ehrfurcht gegen Jeſum, Ehrfurcht gegen Gott, der mit ihm in der innigſten Verbindung ſtund und ſteht. Sezen wir ein unbeſchränktes Vertrauen auf die Macht, Weisheit, Allwiſſenheit Chriſti; ſo vertrauen wir auf Gottes Macht, Weisheit, Allwiſſenheit, die in Chriſto und durch Chriſtum ſich aufs vollkommenſte äuſſert. Verehren und lieben wir Jeſum als das vollkommenſte Ebenbild Gottes; ſo müßen wir zugleich den verehren und lieben, deſſen Ebenbild er iſt, (Gott). Verehren wir Jeſum als den, welchen Gott über alles erhöht hat, zum Theilnehmer ſeiner Herrſchaft über ſein ganzes Reich erhöht hat; ſo müſſen wir auch den verehren, der ihn erhöht hat, wenn unſere Verehrung mit ſich zuſammenſtimmen ſoll. Und der Gedanke an Jeſu Erhöhung iſt Aufforderung zur Verehrung Gottes, weil Gott nicht blos ſeine Macht, ſondern auch ſeine Heiligkeit, ſeine vergeltende Güte gegen Jeſum, und ſeine Güte gegen die Menſchen da-

durch offenbarte. (Er iſt dadurch verherrlicht worden, ſeine Vollkommenheiten ſind dadurch ins Licht geſezt worden.) Die Erhöhung Jeſu fordert zur Verehrung Gottes auf. (Phil. 2, 11.) Verehren wir den Menſchen Jeſum als das vollkommenſte Muſter einer Gott wohlgefälligen Geſinnung, als das vollkommenſte Muſter des Gehorſams gegen Gott; ſo müſſen wir uns auch für verpflichtet erkennen, ihm darin nachzufolgen, ſo kann unſere Ehrfurcht gegen Jeſum nicht aufrichtig ſeyn, wenn nicht auch wir die Verpflichtung anerkennen, den heiligen Willen Gottes zu befolgen, Gott durch Gehorſam zu ehren. Iſt unſer Herz mit ehrfurchtsvoller Dankbarkeit gegen Jeſum, nach ſeiner Menſchheit betrachtet — oder: als den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, — erfüllt; ſo müſſen wir uns auch verpflichtet und gedrungen fühlen zur innigſten Dankbarkeit gegen Gott. Denn Jeſus war und iſt Vollzieher der Rathſchlüſſe Gottes, in Beziehung auf die höchſten Zwecke unſeres Geſchlechts. Die Wohlthaten, die wir Jeſu verdanken, (die uns zur Dankbarkeit gegen Jeſum verpflichten,) ſind (in einer gewiſſen Beziehung) Gottes Wohlthaten, verpflichten uns alſo auch zur Dankbarkeit gegen Gott. Jeſus hat aus freyer Liebe den Entſchluß gefaßt, für ſeine Brüder zu ſterben; aber dadurch hat er zugleich einen Plan Gottes ausgeführt. Es war der beſondere Wille ſeines Vaters, den er dadurch befolgte, ein beſonderer Auftrag von ſeinem Vater, den er dadurch ausführte. Wie alſo Jeſu Hingebung in den Tod von der einen Seite, als freye Handlung Jeſu betrachtet, uns zur innigſten Dankbarkeit gegen ihn auffordert;

ſo verpflichtet ſie auf der andern auch zur Dankbarkeit gegen Gott. Eben dieß gilt auch in Beziehung auf andere Wohlthaten, die Jeſus ſeinen Brüdern erwies, und die er ihnen in ſeinem neuen Zuſtand fortdaurend erweist. Alles, was er wirkt, iſt einestheils Wirkung ſeines eigenen freyen Willens, anderntheils eine ſolche Wirkung, die vollkommen zuſammenſtimmt mit Gottes Willen.

B. Wirkungen dieſer Geſinnung.

Was über die Wirkungen einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott bemerkt worden iſt, läßt ſich leicht anwenden auf die Wirkungen einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Chriſtum. Nur einige beſondere Bemerkungen müſſen in Beziehung auf dieſe noch hinzugeſezt werden. — Eine pflichtmäßige Geſinnung gegen Chriſtum hat, wie die gegen Gott, einen fortdaurenden Einfluß auf die Erfüllung unſerer Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen; ſie äußert ſich aber auch durch eigenthümliche Handlungen, die ſich auch in Anſehung ihrer materiellen Beſchaffenheit auf Jeſum beziehen.

1) Sie hat einen fortdaurenden Einfluß auf die Erfüllung unſerer Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen. Dieß folgt von ſelbſt aus dem, was in Beziehung auf Ehrfurcht und Liebe gegen Chriſtum ſchon bemerkt worden iſt.

Bey ächter Ehrfurcht gegen Jeſum muß ſeine Lehre, müſſen alle ſeine Gebote, muß ſein Beyſpiel höchſtachtungswürdig für uns ſeyn; und Liebe gegen ihn iſt Quelle der Willigkeit, ſeine Gebote zu erfüllen, und

ihm nachzufolgen. Alle Pflichten gegen uns und andere aber ſind enthalten in ſeinen Geboten; und er ſelbſt war zugleich vollkommenes Muſter der genauen Erfüllung dieſer Pflichten. Alſo muß Verehrung Chriſti nothwendig eine ſtets wirkſame Triebfeder der Erfüllung aller dieſer Pflichten ſeyn. Dieß iſt in mehreren N. Teſt. Ausſprüchen enthalten, z. B. 2 Cor. 5, 9. 15. (dieß bezieht ſich nicht blos auf Handlungen der direkten Verehrung Chriſti, ſondern auch auf ſolche, die ſich auf andere Gegenſtände beziehen, die ſeinen Geboten, ſeinem Beyſpiel angemeſſen ſind, durch die wir ſeine Zwecke befördern.) Ebenſo Röm. 14, 7. f. Ebendeßwegen heißt es in mehreren Stellen, Chriſten ſollen dieſe oder jene Pflicht in Rückſicht auf Chriſtum befolgen, auch Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Chriſtum ſoll Antrieb zur Erfüllung dieſer oder jener Pflicht für ſie ſeyn. Z. B. Eph. 6, 6. Verehrung Chriſti verbreitet ſich in ihrer Wirkung über unſere Handlungsart überhaupt. Aber ſie äußert ſich allerdings

II) auch auf eine eigenthümliche Art, durch gewiße theils negative theils poſitive Handlungen, die in direkter Beziehung, auch ihrem Inhalt (oder: ihrer materiellen Beſchaffenheit) nach, auf Chriſtum ſtehen.

A) Wir ſollen alles das unterlaſſen, was einen Mangel an perſönlicher Verehrung Chriſti verräth, z. B. unehrerbietige Urtheile nicht blos über ihn, ſondern auch über ſeine Lehre, leichtſinnige Reden darüber, ꝛc. — Wir ſollen alle die Handlungen unterlaſſen, die leicht bey andern beytragen können, Achtung gegen die Perſon und Lehre Jeſu zu ſchwächen oder zu vernichten.

B) Zu den poſitiven Handlungen der direkten (oder unmittelbaren) Verehrung Chriſti gehören

1) ſolche, die jeder Chriſt blos für ſich allein verrichten kann und ſoll, Beſchäftigung unſers Geiſtes mit Chriſto. Dazu gehört Nachdenken über ſeine Lehre und Geſchichte, ein ſolches, das dazu geeignet iſt, Gefühle von Achtung, Liebe, Dankbarkeit gegen ihn zu wecken, zu unterhalten, zu verſtärken. Dazu gehören an Chriſtum gerichtete, und ſolche an Gott gerichtete Gebete, die eine Beziehung auf Chriſtum haben, die hervorgehen aus Vertrauen auf Chriſtum, aus dankbarer Erinnerung an die beſondern Wohlthaten Gottes, die wir der Vermittlung Chriſti zu danken haben. Wie das eine und andere Wirkung der Verehrung Chriſti ſey, iſt aus den vorgetragenen Bemerkungen über die Verehrung Gottes klar. Beydes, (nämlich Beſchäftigung unſers Geiſtes und unſers Herzens mit Chriſto,) iſt theils Folge der innern Verehrung Chriſti, (Aeußerung derſelben), theils Mittel, dieſe Verehrung zu befördern. Auſſer dieſem giebt es

2) äußere religiöſe Handlungen, die eine nähere Beziehung auf Chriſtum haben ihrer Beſchaffenheit nach. Zu dieſen gehören diejenigen Handlungen, durch welche wir Erkenntniß und Verehrung Chriſti auch bey andern befördern können. Dazu gehören Religionsbekenntniſſe, die ſich auf Chriſtum beziehen. Matth. 10, 32. f. Wir ſollen Chriſtum in keinem Fall verläugnen. Wir ſollen aber auch bey ſchicklichen Gelegenheiten unſere Ueberzeugung von ſeiner unvergleichbaren Würde und von dem hohen Werthe ſeiner Lehre äußern (ausſprechen), unter den im vorhergehenden Abſchnitt in

Beziehung auf Religionsbekenntniſſe angegebenen Einſchränkungen. Wir können und ſollen ferner

3) durch Theilnehmung am chriſtlichen Gottesdienſt, beſonders am gemeinſchaftlichen öffentlichen, Verehrung Chriſti äußern. Denn dieſer iſt ebenſowohl beſtimmt, Erkenntniß und Verehrung Chriſti, als Gottes überhaupt, zu befördern, (weil es ein chriſtlicher Gottesdienſt iſt), unſere Ehrfurcht gegen Chriſtum, wie gegen Gott, öffentlich zu äußern. Unter allen den Handlungen aber, die Beſtandtheile des chriſtlichen öffentlichen Gottesdienſts ſind, hat die Feyer des Abendmahls eine beſondere nähere Beziehung auf Chriſtum; ſie ſteht in beſonderem Zuſammenhang mit der Verehrung Chriſti in doppelter Rückſicht.

a) Es ſoll gefeyert werden beſtimmt zum Andenken an Chriſtum, und vorzüglich an ſeinen Tod. Wir ſollen durch die Theilnahme daran uns erklären für Bekenner Chriſti, für ſolche, die ihn für den höchſten göttlichen Geſandten für den Sohn Gotttes, für ihren Erlöſer, Seligmacher und Herrn erkennen; wir ſollen unſere Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Jeſum öffentlich dadurch äußern. Dazu wären wir wohl ſelbſt dann verpflichtet, wenn die fortdaurende Feyer des Abendmahls zum Andenken an Jeſum und ſeinen Tod auch nur auf eine kirchliche Verordnung ſich gründete. Wenn irgend ein Feſt zum Andenken an irgend einen edlen, wahrhaft großen Mann, an einen Wohlthäter ſeines Volks gefeyert wird, wie gerne nehmen alle Theil, die einen Sinn für das wahrhaft Große und Edle haben. Und welcher edle und große

Menſch, welcher menſchliche Wohlthäter kommt in Vergleichung mit Jeſu! Wie gerne ſollten wir alſo am Abendmahl Theil nehmen, wenn wir ihn als den erkennen und verehren, der er wirklich iſt. Aber Jeſus hat ſelbſt auch die Feyer des Abendmahls ausdrücklich angeordnet: Es iſt ſein Wille, daß ſeine Bekenner durch Feyer des Abendmahls bis zum Ende der Welt hin (1 Cor. 11, 26.) das Andenken an ihn feyerlich erneuren, und zugleich dadurch ihre Gemeinſchaft miteinander und mit ihm erklären und befeſtigen ſollen.

Aber auch in anderer Hinſicht hängt

b) das heilige Abendmahl mit der Verehrung Chriſti zuſammen, inſofern wir nämlich dadurch zur Beförderung ſeiner Zwecke, zur Erhaltung und Beförderung der Erkenntniß und Verehrung Jeſu und zur Förderung deſſen, was damit zuſammenhängt, beytragen können. Freylich iſt dabey vorauszuſetzen, daß man das heilige Abendmahl mit der gehörigen Gemüthsſtimmung feyere. Jemehr wir dieſe Pflicht erfüllen, deſto mehr werden wir durch Theilnahme an dem heiligen Abendmahl zur Beförderung wichtiger Zwecke Chriſti zunächſt in Abſicht auf uns ſelbſt beytragen. Denn würdige Feyer des Abendmahls iſt ein ſehr wirkſames Beförderungsmittel jeder guten Geſinnung, einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Chriſtum, gegen Gott, gegen uns ſelbſt und auch gegen Mitchriſten. Durch dieſe Feyer können wir aber auch beytragen, daß überhaupt in der Welt das Andenken an den ſo ſehr wichtigen Tod Jeſu, und die damit zuſammenhängenden Wahrheiten erhalten werde. Ohne Zweifel war auch dieß ein Zweck der Anordnung des Abend-

mahls. Jeſus wollte überhaupt durch die von ihm angeordneten heiligen Gebräuche ſeiner Gemeinde ein zweytes Erhaltungsmittel der Erkenntniß der wichtigſten Wahrheiten geben.

Geſezt, daß die ſchriftlichen Urkunden des Chriſtenthums einmal auf längere oder kürzere Zeit den Chriſten entzogen würden, ſo würde doch durch zweckmäßigen Gebrauch des heiligen Abendmahls, und durch die chriſtliche Taufe, das Andenken an ſehr wichtige Wahrheiten des Chriſtenthums erhalten werden. Wir können endlich durch die Feyer des Abendmahls allerdings auch dazu bey einzelnen Mitchriſten, bey denjenigen, mit denen wir in näherer Verbindung ſtehen, beytragen, die Zwecke Chriſti zu befördern.

III. Pflichten gegen andere Menſchen.

Das Weſentliche läßt ſich kurz in folgendem Satz zuſammenfaſſen: Die chriſtliche Menſchenliebe iſt eine mit einem lebendigen Glauben an Gott und Chriſtum enge verbundene Geſinnung des Wohlwollens gegen alle Menſchen und der Werthſchätzung derſelben. Sie liegt bey allen übrigen Pflichten gegen unſere Mitmenſchen zu Grund, bey denen ſowohl, die wir allen überhaupt, als Menſchen, ſchuldig ſind, als bey denen, die durch die beſonderen Verhältniſſe gegen andere beſtimmt werden, bey abſoluten und hypothetiſchen Pflichten gegen andere. Es kommt nun zur Sprache

1) die Beſchaffenheit der chriſtlichen Menſchenliebe überhaupt.

2) Es wird gezeigt, welche beſondere, theils abſolute, theils hypothetiſche Pflichten gegen andere beobachtet werden ſollen.

I) In Bezug auf die chriſtliche Menſchenliebe überhaupt wird

a) gezeigt, worin ſie ihrer Beſchaffenheit nach beſtehe;

b) daß ſie eine pflichtmäßige Geſinnung ſey.

A. Was die Beſchaffenheit der chriſtlichen Menſchenliebe betrifft, ſo iſt ſie

1) eine Geſinnung des Wohlwollens und der Werthſchätzung unſerer Mitmenſchen;

2) ihrer Ausdehnung nach allgemein; ſie verbreitet ſich über Menſchen überhaupt, beſchränkt ſich nicht auf einzelne Menſchen oder Klaſſen von Menſchen, und ſchließt andere aus. Ferner gehört zu ihrer Beſchaffenheit die Beſtimmung ihres Formalen. Dieß liegt in dem Merkmal: Sie iſt eine Geſinnung, durch welche ſich ein lebendiger Glaube an Gott und Chriſtum äußert.

1. Zur Menſchenliebe alſo wird erfordert

1) Wohlwollen gegen andere, und zwar ein herzliches, das heißt, eine ſolche Geſinnung, bey der man andern alles wahre Gute von Herzen gönnt und wünſcht, und die zugleich eine aufrichtige uneigennützige Bereitwilligkeit in ſich faßt, zum Wohl anderer thätig beyzutragen, wenn und ſoweit man es thun kann.

Das Wohlwollen ſchließt in ſich

a) eine Geſinnung, bey der man andern alles wahre Gute herzlich wünſcht, ſo herzlich, daß man dieſen Wunſch ſelbſt gegen Gott aufrichtig äußern, für ſie beten kann.

Dieſe Beſtimmung liegt ſchon in dem allgemeinen Ausſpruch Matth. 22, 39. Denn darin liegt doch ge-

wiß auch das: Du ſollſt dem andern eben ſo herzlich alles wahre Gute gönnen und wünſchen als dir ſelbſt. Aber es giebt auch andere (beſtimmtere) Ausſprüche, aus denen dieſes Merkmal der Menſchenliebe abgeleitet werden kann, Matth. 5, 44. vgl. Luk. 6, 28. In dieſer Stelle ſpricht Jeſus ohne Zweifel nicht von einer beſonderen Art von Liebe, die man nur gewiſſen Menſchen (wahren Chriſten, gutgeſinnten Menſchen, oder Freunden, Wohlthätern ꝛc.) ſchuldig iſt. Denn er ſpricht von der Liebe auch gegen Beleidiger, Feinde, Verfolger. Zu den Merkmalen dieſer Liebe aber rechnet er ausdrücklich ἐυλογειτε und προσευχεσθε. Es iſt für unſern Zweck gleichgültig, ob man annimmt, daß bey Matth. v. 44. die Worte: ἐυλογειτε — μισουσιν ὑμας ächt ſeyen oder nicht. Wenigſtens iſt das ἐυλογειτε bey Luc. 6, 28. ächt.

In jedem Fall muß angenommen werden: Zur Liebe gegen unſere Mitmenſchen überhaupt gehört auch, daß wir ſie ſegnen, ihnen Gutes wünſchen, auch wenn ſie uns Uebels wünſchen, und jenes Wünſchen muß ſo aufrichtig ſeyn, daß wir auch für ſie beten. Dieß können wir nicht auf eine dem Sinne Jeſu gemäße Art thun, wenn nicht unſer Herz ganz mit dem Inhalt unſers Gebets einſtimmt; wir können es alſo nicht thun, ohne andern aufrichtig zu wünſchen, was wir ihnen von Gott erbitten wollen. Nicht ſtärker kann man es ausdrücken, als Jeſus es hier that, daß man auch ſeinen Feinden alles Gute herzlich wünſchen ſolle.

In eben dieſem Geiſt fordert der Apoſtel Paulus 1 Tim. 2, 1. f., daß Chriſten für alle Menſchen, auch für Heiden, beten ſollen; und Röm. 12, 14. daß ſie auch

ihre Verfolger ſegnen ſollen. vgl. 1 Petr. 3, 9. Dazu kommt, daß in mehreren anderen Stellen Neid oder Mißgunſt ausdrücklich und unzweydeutig für etwas, das eines Chriſten, ja eines Menſchen unwürdig ſey, erklärt wird, — für etwas, das uns Gott mißfällig mache, z. B. Marc. 7, 22. (Neid gehört zu dem, was den Menſchen moraliſch verunreinigt und ſtrafwürdig macht). Zu den Sünden, wodurch ſich auch Heiden vor Gott verſchulden, rechnet Paulus Röm. 1, 29. auch den Neid; und Gal. 5, 21. wird er als eine Wirkung der Verdorbenheit beſchrieben. vgl. auch Tit. 3, 3. Zur Menſchenliebe gehört weſentlich, daß man andern alles wahre Gute von Herzen gönne und wünſche. Dieß beſtätigt auch das Beyſpiel Jeſu, vgl. z. B. Luc. 19, 42. 23, 34. In der erſten Stelle drückt Jeſus ſeine innigſte Theilnahme an Jeruſalems traurigem Schickſal aus, in dem Zeitpunkt, da er ſeinem Tod in Jeruſalem entgegengieng; und die lezte Stelle enthält ein Gebet für ſeine Mörder, welches er in einer der lezten Stunden ſeines Lebens am Kreuz ausſprach. (Es war das erſte Wort, das er am Kreuz ſprach). Der thätigſte Beweis ſeines herzlichen Wunſches, daß alle ſeine Mitbrüder ſelig werden möchten, war ſein Tod, den er für alle erduldete.

Zur Menſchenliebe gehört Wohlwollen, und dieſes begreift

b) eine herzliche, uneigennützige Bereitwilligkeit in ſich, zum Wohl anderer, und ebendarum auch zur Beförderung ihrer Vollkommenheit, beſonders der moraliſchen, thätig nach Kräften mitzuwirken. (Auch

dieß liegt ſchon in dem allgemeinen Ausſpruch: Du ſollſt deinen Nächſten, wie dich ſelbſt lieben. (Matth. 22, 39.) Wie du zu deinem eigenen Wohl thätig beyträgſt, ſo ſollſt du auch zum Wohl der Mitmenſchen beytragen. Ihr Wohl ſoll in deinen Augen ſo theuer ſeyn, als dein eigenes. Du ſollſt auch zum einen, wie zum andern mitwirken. Dieß liegt auch in Matth. 7, 12. Was ihr vernünftiger Weiſe, nach Recht und Billigkeit, von andern erwarten könntet, ſollt auch ihr bey gleichen Umſtänden gegen ſie beobachten; jeder von uns ſoll ſich ſtets an die Stelle des andern ſetzen, und fragen, was er vernünftiger Weiſe erwarten könnte, wenn er an der Stelle des andern wäre, und das ſoll er beobachten. Auch darin liegt das: Wir ſollen auch zum Wohl anderer, ebendeßwegen zur Beförderung ihrer Vollkommenheit, thätig beyzutragen ſuchen. Dieß beſtätigen mehrere andere Stellen, z. B. Matth. 5, 44. vgl. Luc. 6, 27. 33—35. Jeſus giebt in dieſer Stelle auch das als ein Merkmal der Liebe ſelbſt gegen Feinde an, daß man ihnen auch wohlthue. — vgl. auch 1 Cor. 8, 1. (Phil. 2, 12. vgl. 4.) vgl. Matth. 9, 13. 1 Cor. 13, 4. 5. Man hat keinen Grund anzunehmen, daß Paulus 1 Cor. 13. blos von der beſondern Liebe gegen Mitchriſten ſpreche, die ſonſt φιλαδελφια heißt. Denn v. 13. rechnet er die Liebe zu den weſentlichen Eigenſchaften eines Chriſten, die bleiben ſollen, und dieß iſt Liebe gegen Mitmenſchen und Mitchriſten zugleich. vgl. Gal. 5, 6. vgl. 14. und mehrere andere Stellen, die bey einer andern Gelegenheit angeführt werden ſollen. Dieß beſtätigt auch Jeſu Beyſpiel. Sein ganzes öffentliches Leben war Erweiſung eines thätigen Wohlwol-

lens gegen ſeine Brüder. Petrus faßt die ganze Geſchichte ſeines Lebens, Apg. 10, 38. kurz ſo zuſammen: Er gieng umher und that wohl (durch ſeine Wunder und ſeine Lehre). Und ſein leztes Leiden und Tod war der höchſte Beweis des thätigſten und umfaſſendſten Wohlwollens gegen ſeine Brüder.

Die Bereitwilligkeit, zum Wohl anderer mitzuwürken, ſoll theils eine herzliche aufrichtige, theils eine uneigennützige ſeyn.

α) Aufrichtig ſoll ſie ſeyn. Denn ſonſt verdient ſie den Namen der Liebe (des Wohlwollens,) gar nicht. Eine aufrichtige Bereitwilligkeit verſteht Jeſus gewiß, wenn er ſagt: Matth. 22, 39. Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt. Und Paulus ſagt Röm. 12, 9. die Liebe ſoll aufrichtig ſeyn; und dieſe αγαπη iſt ohne Zweifel die allgemeine Menſchenliebe, ſie wird von der φιλαδελφια v. 10. unterſchieden. Das chriſtliche Wohlwollen muß

β) ferner eine uneigennützige Bereitwilligkeit ſeyn. Jede Art von eigennützigem Wohlwollen verdient ſchon nach dem Ausſpruch der Vernunft den Namen der Liebe gegen andere gar nicht; ſie iſt nichts als modificirte Selbſtliebe, ein ſolcher Schein von Liebe, bey dem man andern nur Wohlthaten erweist, um einen ſelbſtſüchtigen Zweck zu befördern. Jeſus und die Apoſtel erklären ſich nachdrücklich gegen eine ſolche Wohlthätigkeit, gegen eine Wohlthätigkeit, durch welche man nur ſeinen Eigennuz, ſeine Ehrſucht ꝛc. zu befriedigen ſucht: z. B. Luc. 6, 33. f. ſagt Jeſus, wenn man nur denen wohlthue, die uns wohlthun, ſo habe man keine Belohnung von Gott zu erwarten. Dieſe

Art von Wohlthätigkeit habe nach Gottes Urtheil keinen wahren Werth. So auch Luc. 14, 12. 13. 14. Hierin liegt zunächſt die Belehrung, wenn man gegen andere gefällig ſey, blos um von ihnen Vergeltung zu erhalten, ſo habe man von Gott keine Belohnung zu erwarten, d. h. dieſe Art von Dienſtfertigkeit habe keinen Werth in Gottes Augen. Matth. 6, 1. f. erklärt Jeſus namentlich die Wohlthätigkeit für werthlos, bey der man ſich nur den Ruhm eines Menſchenfreundes erwerben wolle. In eben dieſem Sinn ſpricht auch Paulus 1 Cor. 13, 3. den Satz aus: Wenn ich auch all mein Vermögen unter die Armen vertheilte, ſelbſt einen gewaltſamen Tod zum Beſten anderer, ohne Liebe, übernähme, ſo hätte dieſe, wenn gleich ſehr glänzende, Handlung keinen wahren Werth. Man könnte alſo ſein Vermögen hingeben, für ſein Vaterland ſich aufopfern, und doch ſo handeln, daß es vor Gott keinen Werth hätte. Dieß wäre der Fall, wenn blos Begierde nach Ehre, Nachruhm ꝛc. Triebfeder des Handelns wäre.

Mit dem erſten und zweyten Merkmal des Wohlwollens hängt

γ) eine aufrichtige Theilnahme an dem, was das Wohl unſerer Mitmenſchen betrifft, beſonders an ihrem Unglück, an ihrem Leiden, zuſammen. Man kann keinem alles wahre Gute herzlich wünſchen, mit freudiger Willigkeit zur Beförderung ſeines Wohls wirken, wenn man nicht aufrichtig Theil nimmt an dem, was ſich auf ſein Wohl bezieht. Dieß läßt ſich auch durch einzelne Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel und durch Jeſu Beyſpiel beſtätigen. Jeſus fordert

Barmherzigkeit Matth. 5, 7. von den künftigen Bürgern ſeines Reichs.

Paulus rechnet Röm. 1, 31. die Unbarmherzigen auch unter den Heiden zu denen, die ſich ſtrafwürdig machen vor Gott. Er betrachtet es 1 Cor. 13, 6. als Merkmal der ächten Liebe, daß man ſich auch freue über das Gute bey andern; und Röm. 12, 15. ſagt er, Chriſten ſollen an den traurigen Umſtänden anderer herzlich Theil nehmen. Und welche herzliche Theilnahme am Wohl ſeiner Brüder äußerte Jeſus ſo oft! In mehreren Stellen wird dieß ausdrücklich bemerkt, Matth. 9, 36. 14, 14. 15, 32. Luc. 7, 13. 19, 41. ꝛc. vorzüglich bemerkenswerth iſt die zulezt angeführte Stelle. Mit innigſtem Mitleid dachte Jeſus an das traurige Schickſal der Juden im Augenblick, wo er wußte, daß ſie ihn in wenigen Tagen kreuzigen werden.

Zur Menſchenliebe gehört

2) Werthſchäzung unſerer Mitmenſchen. Dieſe iſt

a) Werthſchäzung der Menſchheit, (der menſchlichen Natur) in der Perſon anderer;

b) ſie bezieht ſich auf die beſondern Vorzüge einzelner unſerer Mitmenſchen.

a) Sie iſt Werthſchäzung der Menſchheit in der Perſon Anderer; wir ſollen jeden deßwegen werthſchäzen, wie er auch in moraliſcher Hinſicht beſchaffen iſt, weil er alle die Vorzüge beſizt, die weſentlich zur Menſchheit gehören; die großen Anlagen, durch die ſich der Menſch vor den Thieren unterſcheidet, weil er Vernunft, Freyheit, und eine ſo erhabene Beſtimmung hat, weil er fähig und beſtimmt iſt,

Gott ähnlich zu werden, zur erhabenſten Würde und Seligkeit zu gelangen. Damit hängt der Gedanke zuſammen, daß Gott zum Beſten der Menſchen überhaupt eine auſſerordentliche Veranſtaltung durch Chriſtum gemacht habe, daß der Sohn Gottes unſer aller Bruder ſey, und daß der Hauptzweck ſeiner Erſcheinung auf Erden, ſeiner Leiden und ſeines Todes, ſeiner himmliſchen Wirkſamkeit das Heil der Menſchen ſey. Wie ſehr alſo auch ein Menſch herabgeſunken ſeyn mag von der urſprünglichen Würde der Menſchheit, ſo bleibt immer noch ein wichtiger Grund übrig, ihn werthzuſchätzen, ihn als Menſchen nicht zu verachten. Noch immer beſizt er die Anlagen, durch welche die Menſchheit ausgezeichnet iſt; er gehört noch zu denen, die nach Gottes Abſicht geheiligt und beſeligt werden ſollen, zu deren Heil Chriſtus der Sohn Gottes in die Welt kam und ſtarb. Aber es giebt auch

b) eine Werthſchätzung, die ſich auf den beſondern Werth einzelner Menſchen bezieht. Achtung im engeren Sinn iſt man nur denen ſchuldig, von denen man Urſache hat zu glauben, ſie ſeyen wenigſtens dem Anfang nach moraliſch gebeſſert. Aber Werthſchätzung iſt man auch andern Vorzügen ſchuldig.

Bedauern muß man es freylich, wenn unmoraliſche Menſchen ihre intellektuelle Vorzüge verkehrt anwenden. Aber gleichwohl ſind dieſe Vorzüge Gegenſtand der Werthſchätzung, (ſie haben noch einen Werth,) und verdienen vorzüglich darum werthgeſchäzt zu werden, weil man nie die Hoffnung aufgeben darf, auch dieſe Menſchen werden zu einer beſſern Geſinnung kommen, und weil man, auf den Fall, daß dieſe Hoffnung

noch erfüllt werde, ſich im Voraus zu freuen Urſache hat, daß ſie in der Folge noch von ihren intellektuellen Vorzügen (Talenten) einen, für ſie ſelbſt und für andere, in Hinſicht auf das gegenwärtige und künftige Leben wohlthätigen, Gebrauch machen werden.

Daß Werthſchätzung anderer zur chriſtlichen Liebe gehöre, folgt

1) daraus, weil ſie in enger Verbindung ſteht mit dem Wohlwollen. Dieſes kann ohne jenes nicht in ſeinem ganzen Umfang vorhanden ſeyn. Ohne Menſchenſchätzung kann man nicht bereitwillig ſeyn, zur Vollkommenheit anderer möglichſt mitzuwirken.

2) Daß Werthſchätzung anderer zur chriſtlichen Menſchenliebe gehöre, kann auch aus Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel unmittelbar geſchloſſen werden. Auch Werthſchätzung unſerer Mitmenſchen fordert wohl Jeſus, wenn er ſagt (Matth. 22, 39.): Liebe den Nächſten, wie dich ſelbſt. Dieß beſtätigen auch andere Stellen, die von der Menſchenliebe oder ihrem Gegentheil handeln, z. B. Jakobus macht 2, 8. ff. (vgl. v. 6. 2. f.) einigen den Vorwurf, daß ſie das Gebot Chriſti nicht beobachten: Du ſollſt deinen Nächſten lieben, wie dich ſelbſt. Sie beobachteten es darum nicht, weil ſie arme geringe Mitchriſten nicht ſo ſchätzten, wie ſie ſie ſchätzen ſollten. Und wenn Paulus 1 Cor. 13, 7. ſagt η αγαπη παντα πιςευει etc. ſo ſezt er dabey voraus, daß auch eine gewiße Werthſchätzung anderer zur Liebe gegen andere erfordert werde. Die Liebe, ſagt er, glaubt alles, d. h. in dieſem Zuſammenhang: Sie glaubt gerne alles Gute von andern, ſo lange es vernünftiger Weiſe noch möglich iſt. Der

Sinn kann nicht ſeyn, die Liebe glaube in jedem Fall alles Gute von andern.

Paulus hat in dem erſten Brief an die Corinther ſelbſt einen thätigen Beweis gegeben, daß man in gewißen Fällen auch Nachtheiliges von andern glauben dürfe und müſſe vgl. c. 1, 11. Dieſe Nachricht war ja ein Hauptanlaß zur Verfaſſung des ganzen Briefs; und auch 1 Cor. 11, 18. bemerkt er ausdrücklich, er habe einiges unangenehme von den Corinthern gehört, welches er zum Theil auch glaube. Der oben angegebene Sinn der Worte: παντα πιϛευει, ſtimmt auch mit dem folgenden ein: Sie hofft alles Gute, wenn ſie Gutes nicht mehr glauben kann. Wenn man annehmen muß, irgend einer ſey ein ungebeſſerter oder gar notoriſch ſchlechter Menſch, (oder habe eine ſchlechte Handlung begangen,) ſo ſoll man doch für die Zukunft die Hoffnung nicht aufgeben, und wenn dieſe nicht ſobald erfüllt würde, ſo wartet die Liebe geduldig (ὑπομενει). Wie könnte aber dieß alles zum Charakter der Menſchenliebe gehören, wenn nicht auch Werthſchäzung anderer dazu gehörte? Dieſe ſetzen jener Glaube und jene Hoffnung voraus. Auch in 1 Cor. 13, 4. (ȣ φυσιȣται) liegt eine Anzeige davon. Denn Paulus führt auch das als Merkmal der Liebe an, ſie blähet ſich nicht auf. vgl. auch Röm. 1, 30. Marc. 7, 22. ꝛc. Dazu kommt, daß die chriſtliche Lehre an mehrere Gründe erinnert, die zu Werthſchäzung der Menſchen, auch zu einer allgemeinen, auffordern. Die Menſchenliebe, die das Chriſtenthum fordert, ſoll

2. eine allgemeine ſeyn. Es muß

1) erwieſen werden, daß ſie allgemein ſeyn ſoll,

2) beſtimmt werden in wiefern ſie es ſeyn kann und ſoll.

1) Daß die chriſtliche Menſchenliebe nach der Forderung des Chriſtenthums allgemein ſeyn ſolle, läßt ſich

a) ſchon daraus ſchließen, daß überhaupt die chriſtliche Lehre fordert, wir ſollen uns bilden nach Gottes und Jeſu Muſter, namentlich in Abſicht auf Liebe. Gottes und Jeſu Liebe umfaßt alle Menſchen überhaupt. Gott iſt wohlthätig gegen alle, auch gegen Böſe und Undankbare vgl. Matth. 5, 45. Luc. 6, 35. Zum Beſten aller traf Gott eine auſſerordentliche Veranſtaltung durch Chriſtum. Ebenſo wird Jeſus als Muſter einer allgemeinen Liebe vorgeſtellt. Selbſt die Verwaltung ſeines Lehramts auf Erden, wenn ſie gleich während ſeines Lebens auf das jüdiſche Volk beſchränkt war, hatte einen auf die Menſchheit überhaupt ſich beziehenden Zweck; und die Hauptabſicht ſeines Todes war eine allgemeine. Wenn wir alſo Jeſu und Gottes Muſter uns nachbilden ſollen, ſo muß unſere Liebe auch eine allgemeine ſeyn. Dieſer Satz läßt ſich ferner

b) beſtätigen durch mehrere einzelne Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel. Durch Ausſprüche Jeſu: — Wenn Jeſus Matth. 7, 12. ſagt: Παντα, οσα ἀν θελητε, ἱνα ποιωσιν ὑμιν ὁι ἀνθρωποι — ἀυτοις; ſo fordert er wohl in dieſem Ausſpruch eine ſolche Liebe, ſolche Erweiſungen derſelben, die ſich auf Menſchen überhaupt ausdehnen. (ὁι ανθρωποι etc. ſagt er.) Und der Grundſatz, der bey dieſer Regel vorausgeſezt wird, führt auf allgemeine Menſchenliebe. Vorzüg-

lich verdienen aber bemerkt zu werden in Rückſicht auf dieſen Satz: Matth. 5, 44. f. vgl. Luc. 6, 27. 28. 35. und die Parabel Luc. 10, 30. ff. In der erſten Stelle Matth. 5, 44. (Luc. 6, 27. f. 35.) fordert Jeſus unſtreitig eine ſolche Liebe, die ſich auch über unſere Feinde verbreitet. Geſezt auch, Matth. 5, 44. ſeyen die Worte: ἐυλογειτε — μισουσιν ὑμας unächt, ſo ſind doch die Worte unwiderſprechlich ächt: ἀγαπατε τους ἐχθρους ὑμων, und alles Uebrige findet ſich bey Lukas. Wenn wir aber ſelbſt unſere Feinde lieben ſollen, wer ſollte denn von unſerer Liebe ausgeſchloſſen werden dörfen? Etwa fremde Religionsverwandte, unmoraliſche Menſchen? Aber Jeſus ſezt in dieſer Stelle einen Aufmunterungsgrund zur Liebe gegen Feinde hinzu, der zur Liebe gegen Menſchen überhaupt, auch gegen Andersdenkende, auch gegen Laſterhafte, verpflichtet. Denn er ſagt v. 45.: Damit ihr Kinder eures himmliſchen Vaters ſeyd ꝛc. Und wie ſtark hat ſich Jeſus für allgemeine Menſchenliebe Luc. 10, 30. ff. erklärt! Ein jüdiſcher Gelehrter fragte ihn, wer der Nächſte ſey, den man lieben ſolle. Nach der gewöhnlichen phariſäiſchen Meynung war es nicht entſchieden, daß man ſeine Mitmenſchen überhaupt lieben ſolle; ſondern man war nur verpflichtet, ſeine Religionsgenoſſen, ſeine Mitbürger ꝛc. zu lieben, keineswegs auch fremde Religionsverwandte, Samariter und Heiden. Jeſus beantwortet die Frage des Geſetzgelehrten durch die Parabel vom Samariter. Es liegt darin ohne Zweifel der Hauptgedanke: Wir ſollen jedem, der unſerer Hülfe bedarf, ohne Unterſchied der Nation, Religion und ſeiner Geſinnung (gegen uns), auch mit ei-

gener Gefahr und Aufopferung dienen, wenn und ſo-weit es für uns möglich iſt. — Wir ſollen jedem die-nen, der unſerer Hülfe bedarf. Um dieſe Belehrung zu geben, ſtellt Jeſus einen Samariter als ein Bey-ſpiel der Liebe des Nächſten vor, der eines unglückli-chen Juden ſich auf die wohlthätigſte Art annahm. So ſoll (ſagt er (v. 37.), im Gegenſatz gegen den jü-diſchen Particularismus,) die Liebe des Nächſten be-ſchaffen ſeyn, ebenſo unbeſchränkt, ebenſo allgemein. Eben dadurch aber ſprach er den Gedanken ſehr ſtark aus, daß man nicht Rückſicht nehmen ſoll darauf, ob der andere in Abſicht auf Denkungsart ꝛc. von uns mehr oder weniger verſchieden ſey. Er ſprach dieſen Gedanken ſtark aus: Denn die Samariter und Juden ſtanden in einem feindſeligen Verhältniß gegen einan-der; wohl in einem noch feindſeligeren, als die Juden und Heiden gegen einander ſtunden. Zum Beweis davon können folgende Stellen dienen: Joſephus, Antiq. Jud. L. 11, c. 4. §. 9. (wo er beſtimmt ſagt, die Samariter ſeyen feindſelig gegen die Juden ge-ſinnt; [„ἀπεχθως προς Ἰȣδαιȣς και βασκανως δια-κειμενοι“]) ferner Sirach 50, 25. f. und einige neuteſta-mentliche Stellen z. B. Joh. 4, 9. 8, 48. auch Luc. 9, 52. f. Fragen könnte man, (und die Frage wurde ge-macht,) warum nicht Jeſus, in Hinſicht auf den Haupt-zweck dieſer Parabel, einen Heiden darin darſtellte? Dieß ließe ſich auf doppelte Art denken: Entweder müßte er einen Heiden als Wohlthäter, oder als Ge-genſtand der Wohlthätigkeit dargeſtellt haben. Jenes forderte

1) in keinem Fall der Hauptzweck der Parabel;

denn die Belehrung, die Jeſus geben wollte, wurde ſo ſtark als möglich ausgeſprochen durch die Erzählung vom Samariter.

2) Es wäre dem Zweck Jeſu nicht gemäß geweſen. Denn Jeſus wollte ohne Zweifel nicht eine ſolche Menſchenliebe empfehlen, die nicht ſo beſchaffen iſt, wie ſie es ſeyn ſoll, die nicht verbunden iſt mit der Verehrung des wahren Gottes. Die Parabel würde mit der vorhergehenden Belehrung, man ſolle vor allem Gott lieben, und ſeinen Nächſten wie ſich, ſie würde mit dem Satz (Matth. 22, 37. f. Marc. 12, 29. f.) nicht zuſammengeſtimmt haben, daß das Gebot der Liebe gegen Gott das vornehmſte ſey, wenn er einen Menſchen, der kein Verehrer des wahren Gottes war, als Beyſpiel der Menſchenliebe dargeſtellt hätte. (Es wäre keine ſolche Menſchenliebe geweſen, wie Jeſus forderte.) Aber konnte Jeſus nicht einen Heiden als den Gegenſtand der Wohlthätigkeit darſtellen? Auch dieß forderte der Hauptzweck der Parabel nicht. Aber es laſſen ſich auch beſondere Gründe denken, warum dieß dem Zweck Jeſu ſo gar entgegen war. In dieſem Fall wäre der Wohlthäter in der Parabel entweder auch ein Heide, oder ein Samariter, oder ein Jude geweſen. Einen Heiden als Wohlthäter darzuſtellen, würde aus obigem Grunde dem Zweck Jeſu nicht angemeſſen geweſen ſeyn; und einen Heiden als Wohlthäter eines Heiden darzuſtellen, wäre auch in anderer Hinſicht zweckwidrig geweſen. Wenn Jeſus lehren wollte, unſere Liebe ſoll ſich auch auf die erſtrecken, die in Abſicht auf Denkungsart, Religion, verſchieden ſeyen; ſo konn-

ten nicht zwey Heiden dargeſtellt werden; ſonſt läge nur der Satz darin, man ſolle gegen ſeine Religionsgenoſſen dienſtfertig ſeyn.

Etwas anders wäre der Fall, wenn er einen Samariter oder Juden als Wohlthäter eines Heiden dargeſtellt hätte.

Allein wenn der Samariter der Wohlthäter, der Heide Gegenſtand der Wohlthätigkeit wäre; ſo würde die Parabel ihrem Hauptzweck bey weitem nicht ſo angemeſſen ſeyn, als es die von Jeſu vorgetragene iſt. Denn

1) ſtanden Samariter mit den Heiden gewiß in keinem ſo feindſeligen Verhältniß, als mit den Juden; alſo wäre der Hauptſatz nicht ſo ins Licht geſezt worden, wie Jeſu Abſicht es forderte.

2) In dieſem Fall würde der Werth (oder die Güte) der Handlung des Samariters dem jüdiſchen Geſetzgelehrten nicht ſo einleuchtend geweſen, und Jeſu Zweck, die Juden zu beſchämen, nicht erreicht worden ſeyn. Wenn der Heide der Unglückliche, der Samariter der Wohlthäter wäre; ſo hätte der jüdiſche Geſetzgelehrte die Handlung ſchwerlich als billigenswerth betrachtet. Dieß mußte er aber thun, wenn der Jude der Unglückliche war. So hatte die darauf folgende Belehrung Jeſu ihre vollkommene Wirkung. Hätte endlich Jeſus einen Juden als Wohlthäter eines Heiden dargeſtellt; ſo hätte die Parabel gleichfalls dem Zweck Jeſu nicht ganz entſprochen; ſie hätte auch in dieſem Fall den jüdiſchen Partikularismus (oder die jüdiſche Engherzigkeit) nicht beſchämen, und den Werth einer allgemeinen Menſchenliebe

dem jüdiſchen Geſetzgelehrten nicht recht fühlbar machen können. Denn dieſem konnte es noch zweifelhaft ſcheinen, ob der Jude ganz recht gehandelt habe; er hätte denken und ſagen können: Davon iſt eben die Frage, ob man auch den Heiden wohlthun ſoll. Nur die gegebene Erzählung entſpricht Jeſu Hauptzweck und allen beſondern Zwecken, die dadurch erreicht werden ſollten. Es liegt darin der Hauptſatz: du ſollſt jedem ohne Unterſchied, der deiner Hülfe bedarf, wenn und ſoweit du es thun kannſt, auch mit eigener Gefahr und Aufopferung, dienen. Auch dieſe lezte Beſtimmung wird deutlich ausgedrückt. In einer überhaupt gefährlichen unſichern Gegend reiste der Samariter; er ſah einen von Räubern Verwundeten vor ſich. Wie leicht konnte er ſich durch den Gedanken an eigene Gefahr, durch Rückſicht auf eigene Sicherheit abhalten laſſen, wie der Prieſter und Levite, ſich des Unglücklichen anzunehmen! Er diente ihm mit eigener Gefahr und mit A u f o p f e r u n g. Auch das leztere bezeichnet Jeſus beſonders v. 35. Der Samariter hatte nur einen kleinen Vorrath mit ſich genommen, der nur für ſein Bedürfniß berechnet war. Er konnte vor der Hand nur zwey Denare geben. Aber er ließ ſich nicht durch den Gedanken abhalten, er könnte ſelbſt Mangel leiden. Er bewies, mit Aufopferung, Barmherzigkeit (Wohlthätigkeit) an dem unglücklichen Juden.

„Du ſollſt jedem ohne Unterſchied ꝛc. auch mit eigener Gefahr und Aufopferung dienen": Daraus folgt von ſelbſt, wir ſollen noch vielmehr Liebesdienſte, die mit keiner Gefahr oder beſondern Aufopferung verbunden ſind, auch fremden Religionsverwandten ꝛc. jeder=

zeit zu erweiſen bereit ſeyn. Ebenſo nachdrücklich wird in den apoſtoliſchen Briefen Allgemeinheit der Menſchenliebe gefordert. In mehreren Stellen ſpricht Paulus davon; z. B. 1 Tim. 2, 1. fordert er, Chriſten ſollen beten υπερ παντων ανθρωπων. Das kann nicht heißen: Blos für Chriſten. Schon der Ausdruck beweist, daß von der Erweiſung einer Geſinnung gegen alle Menſchen die Rede iſt, — einer ſolchen Geſinnung, bey der man alles wahre Gute wünſcht. Das beweist auch der Zuſammenhang mit dem folgenden (v. 2.). Denn die βασιλεις waren damals Heiden, nicht Chriſten. Dieß beſtätigt auch der Zuſammenhang mit v. 3. 4. 5. 6. Das iſt an ſich gut, ſagt Paulus; denn Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden, und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Denn es iſt ein Gott, der Gott iſt aller Menſchen, der Chriſten und der Nichtchriſten, es iſt ein Mittler, Jeſus, der ſich für alle hingab. Gal. 6, 10. Chriſten ſollen wohlthun allen, beſonders ihren Religionsgenoſſen. Es fällt in die Augen, daß durch παντας nicht blos Chriſten verſtanden werden müſſen; ſonſt hätte Paulus den Beyſatz (μαλιϛα — πιϛεως) nicht ſetzen können. — Röm. 12, 14. 19. f. Chriſten ſollen auch denen Gutes wünſchen, die ihnen Uebel wünſchen, ſollen ſich nicht rächen, ſondern ihren Feinden wohlthun, wie ſie es ihnen als ihren Mitmenſchen ſchuldig ſeyn. (vgl. 1 Theſſ. 5, 15.) Auch Laſterhafte ſollen nicht ausgeſchloſſen ſeyn von unſerer Liebe. Dieß liegt beſonders in Tit. 3, 2. Die Worte (v. 2.): — „παντας ἀνθρωπυς“, bezeichnen an ſich alle, nicht blos gebeſſerte, Menſchen. Und vergleicht man damit v. 3.; ſo kann man

um ſo weniger zweifeln, daß προς παντας ἀνθρωπους namentlich das enthalte: Auch gegen Verirrte, Laſterhafte, die in Rückſicht auf ihre moraliſche Beſchaffenheit nicht achtungs- und liebenswürdig ſeyn. Allgemeine Liebe fordert auch 2 Petr. 1, 7. 1 Petr. 3, 9. (ſchon oben). In der erſtern Stelle, verbunden mit dem vorhergehenden (v. 5. 6.), heißt es: Beweiſet bey eurem Glauben, auch alle chriſtliche Tugenden, die eine Frucht deſſelben ſeyn ſollen, namentlich auch Verehrung Gottes, brüderliche Liebe (gegen ächte Chriſten), und αγαπην. Da Petrus dieſe von der φιλαδελφια unterſcheidet; ſo muß ἀγαπη allgemeine Menſchenliebe bezeichnen. Auch die Briefe des Apoſtels Johannes enthalten nicht nur keine Stelle, die mit dem Gebot allgemeiner Menſchenliebe im Widerſpruch ſteht, ſondern auch ſolche, aus denen die Verpflichtung dazu gefolgert werden kann. Ungegründet und unrichtig iſt die entgegengeſezte, von dem Verfaſſer einer Geſchichte der chriſtlichen Moral aufgeſtellte, Behauptung. Falſch iſt es,

1) daß in den Briefen des Johannes ſich nichts finde, woraus die Verbindlichkeit zur allgemeinen Menſchenliebe geſchloſſen werden könne. Denn

a) iſt es ein herrſchender Gedanke in dieſem Brief, daß wahre Chriſten Gott ähnlich ſeyn ſollen. Johannes beſchreibt ſie als γεγεννημενους εκ του θεου z. B. 1 Br. 5, 1. ꝛc. Aber dieß ſchließt in ſich: Auf eine ſolche Art umgebildet ſeyn, daß man Gott ähnlich iſt.

Und im vierten Cap. beſchreibt Johannes Gott als den, der namentlich in Abſicht auf Liebe als Muſter

zu betrachten ſey v. 7. 8. 16. Nun aber iſt die Liebe Gottes, nach eben dieſem erſten Brief, allgemein. Denn 4, 14. heißt es: „Ὁ πατηρ — τον ὑιον σωτηρα τȣ κοσμȣ (vgl. 2, 2.); v. 9. 10. aber ſtellt er die Sendung des Sohnes Gottes als höchſten Beweis der Liebe Gottes vor. Sandte aber Gott ſeinen Sohn, um Seligmacher τȣ κοσμȣ, des Menſchengeſchlechts überhaupt, zu ſeyn, und iſt dieß höchſter Beweis der Liebe Gottes; ſo beſchränkt ſich Gottes Liebe nicht blos auf Chriſten, ſondern dehnt ſich auf den κοσμος aus. Sollen ſich alſo Chriſten nach Gottes Muſter bilden, ſo muß auch ihre Liebe ſich nicht blos auf ihre Mitchriſten beſchränken, ſondern das menſchliche Geſchlecht umfaſſen. Eben das folgt

b) daraus, daß Johannes einestheils Jeſum als Muſter für Chriſten vorſtellt, anderntheils Jeſu Tod als einen ſolchen, den er nicht blos für Chriſten, ſondern für Menſchen überhaupt erduldet habe. 2, 6. ſagt er: Wer ſagt, daß er in Verbindung mit Chriſto ſtehe, ſoll auch wandeln wie er, und auch andere Stellen 3, 5—7. 16. enthalten den Gedanken, Chriſten ſollen Jeſu Beyſpiel nachfolgen. Nun ſagt er, 2, 2. Jeſus ſey ἱλασμος περι των ἁμαρτιων ἡμων, ȣ̓ περι των ἡμετερων δε μονον, ἀλλα και περι ὁλȣ τȣ κοσμȣ; und 3, 16. ſtellt er den Tod Jeſu ausdrücklich als einen Beweis der Liebe Jeſu gegen die Menſchen dar. — Damit kann man noch 3, 15. verbinden: πας ὁ μισων τον ἀδελφον ἀυτȣ ἀνθρωποκτονος ἐςι. Entweder ſpricht hier Johannes nicht von der Liebe gegen Chriſten allein, ſondern von allgemeiner Menſchenliebe; oder giebt er wenigſtens einen ſolchen

Verpflichtungs⸗ oder Aufmunterungsgrund zur Liebe an, der anwendbar iſt auf unſer Verhältniß gegen Mitmenſchen überhaupt, aus welchem Liebe gegen dieſe überhaupt folgt. Dieß liegt in ἀνθρωποκτονος; wer ſeinen Bruder haßt, iſt der Geſinnung nach einem Menſchenmörder ähnlich; dieß gilt doch wohl auch für die, welche Menſchen, die nicht Chriſten ſind, haſſen. — Es finden ſich im erſten Brief Johannis Ausſprüche, aus welchen die Verpflichtung zur allgemeinen Menſchenliebe ganz richtig gefolgert werden kann. — Um ſo mehr iſt man berechtigt,

2) anzunehmen, daß zwey andere Stellen in den Briefen des Johannes, die ganz ungezwungen ſo erklärt werden können, daß ſie in keinem Widerſpruch mit dem Gebot der allgemeinen Menſchenliebe ſtehen, in einem ſolchen Sinn genommen werden müſſen. Bey beyden iſt auch der Zuſammenhang einer ſolchen Erklärung günſtig.

a) Die eine dieſer Stellen iſt die: 1 Joh. 2, 15. μη αγαπατε τον κοσμον. Vergleicht man dieſe Worte mit v. 16. und 17.; ſo wird man ſich durch den Zuſammenhang hinlänglich überzeugen, daß ſie eine ſolche Geſinnung und Handlungsart anzeigen, bey der man (nach v. 16.) das liebt, was Gott mißfällig, was Gegenſtand böſer Begierden iſt, eine Handlungsart, bey welcher man (nach v. 17.) Gottes Willen nicht befolgt. Das ποιων το θελημα τȣ θεȣ wird dem ἀγαπαν τον κοσμον entgegengeſezt; und das v. 16. Geſagte muß in der Geſinnung enthalten ſeyn, die durch ἀγαπαν τον κοσμον beſchrieben wird. Geſezt alſo auch, man könnte mit ſich ſelbſt nicht ganz einig werden, wie

gerade die Worte ἀγαπ. τ. κ. zu erklären ſeyen; ſo iſt es genug, aus dem Zuſammenhang ſchließen zu können, daß dadurch etwas bezeichnet werde, das in ſich ſchließt eine herrſchende Neigung zum Böſen. Allein es iſt auch nicht ſchwer, aus dem Sprachgebrauch beſtimmtere Rechenſchaft von dem Sinn der Worte: ἀγαπ. τ. κ. zu geben. Einige verſtehen, wie Morus, das Böſe überhaupt unter κοσμος. Allein dieſe Erklärung paßt nicht ganz zum Zuſammenhang. Die wahrſcheinlichere Erklärung iſt wohl die, aus der man am ſcheinbarſten argumentiren zu können glaubte. Κοσμος hat bey Johannes gewöhnlich die Bedeutung: Ungebeſſerte Menſchen. Sezt man dieſe Bedeutung voraus; ſo folgt daraus nicht, Johannes wolle die allgemeine Menſchenliebe ausſchließen. Denn αγαπαν bedeutet unläugbar in mehreren, auch neuteſtamentlichen, Stellen, namentlich auch bey Johannes (Joh. 13, 23. 19, 26. 21, 7. 20.), nicht die Liebe, die man allen Menſchen überhaupt ſchuldig iſt, ſondern eine beſondere Art und einen beſonderen Grad der Liebe, den man nicht allen ſchuldig iſt, eine freundſchaftliche Liebe. Αγαπ. τ. κ. kann alſo (und muß) hier heißen: Andere auf eine Art lieben, wie man Freunde liebt, ſo lieben, daß man an ihrer Denkart und Geſinnung Wohlgefallen hat, ihre Handlungsart billigt, in Abſicht auf Grundſätze mit ihnen übereinſtimmt, und ihnen nachahmt, (was Röm. 12, 2. mit andern Worten beſchrieben iſt.) Iſt aber dieß der Sinn; ſo erhellt von ſelbſt, daß dieſe Stelle nicht mit dem Gebot der allgemeinen Menſchenliebe im Widerſpruch ſteht. Denn in jenem engern Sinn darf man nicht blos nach dem

Chriſtenthum, ſondern auch nach Vernunft und Gewiſſen, nicht alle lieben. Man könnte aber auch τον κοσμον, was jedoch nicht ebenſo wahrſcheinlich ſeyn möchte, im reduplikativen, das heißt, in dem Sinn nehmen: Böſe Menſchen, insofern ſie (vgl. τον κοσμον 1 Joh. 5, 4. 5.) bös ſind. Allein wenn gleich dieß mitgedacht werden muß, ſo braucht man doch dieſen Nebenbegriff nicht in das Wort κοσμον zu legen.

b) 2 Joh. 10, 11. Wenn auch in den Briefen Johannis ſich keine poſitive Spur von Verpflichtung zur allgemeinen Menſchenliebe fände; ſo wäre man doch nicht berechtigt, hier den ungereimten Satz zu finden: man ſolle ſolche Menſchen gar nicht grüßen in dem Sinn, wie wir es thun. Das χαιρειν λεγειν muß als enge verbunden mit λαμβανειν ἐις ὀικιαν gedacht werden. Es kann nicht von gewöhnlicher Höflichkeitsbezeugung, nicht von einer ſolchen Begrüßung, die nur Ausdruck der allgemeinen Menſchenliebe iſt, es muß *) von beſonderer Freundſchaftsbezeugung gegen ſolche die Rede ſeyn, die moraliſch ſchlechte Grundſätze hatten und auszubreiten ſuchten, (vgl. v. 11. 7.): Es muß von Freundſchaftsbezeugungen die Rede ſeyn, durch die man Theilnehmer an den ἐργοις πονηροις der Menſchen, von welchen die Rede iſt, geworden wäre, — von Freundſchaftsbezeugungen, durch welche man jene Schlechtgeſinnten für gute Chriſten erklärt, und ihnen auch Gelegenheit gegeben hätte, ihre verderbliche

*) vgl. Storr über den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis S. 399. Michaelis Einleitung in das Neue Teſt. II. Th. §. 270. S. 1560 f. (der lezten Ausgabe).

Grundſätze leichter zu verbreiten, und der Chriſtenge=meinde und dem Chriſtenthum mehr zu ſchaden.

Auf Menſchen dieſer Art, deren es damals in der aſiatiſchen Gemeinde viele gab, nahm wohl Johannes auch bey der erſtern Stelle Rückſicht. Zu dem κοσμος 1 Joh. 2, 15. gehörten zunächſt ſolche Menſchen. — Nach der chriſtlichen Lehre ſoll die Menſchenliebe allgemein ſeyn. Aber inwiefern kann und ſoll ſie es ſeyn? Dieſe Frage muß poſitiv und negativ beantwortet werden.

2) Inwiefern ſoll die Menſchenliebe und kann ſie allgemein ſeyn? Sie kann und ſoll es ſeyn in folgenden Hinſichten: Wir ſollen keinem Menſchen Unrecht thun, auch nicht durch ungegründete nachtheilige Urtheile über ihn.

Auf die leztere Art können wir auch ſolchen Unrecht thun, die ſich nicht in unſerm Wirkungskreis, die nicht mehr in dieſer Welt ſich befinden. Wir können und ſollen allen Gutes von ganzem Herzen wünſchen, ſo daß wir mit aufrichtigem Herzen auch für alle beten können. Dazu wird nicht erfordert, daß wir ſie namentlich und perſönlich kennen. — Wir ſollen bereitwillig ſeyn, jedem zu dienen, wenn wir es können, wenn er in unſern Wirkungskreis kommt; wir ſollen bereitwillig ſeyn, auch denen zu dienen, die jezt nicht in unſerem Wirkungskreis ſind, wenn in der Folge einmal der Fall eintreten ſollte, daß wir Gelegenheit fänden, zu ihrem Wohl beyzutragen. Wir ſollen an dem Wohl und der Veredlung unſeres Geſchlechts überhaupt innigſt Theil nehmen. Wir ſollen gerne und gewiſſenhaft auch alle die Pflich=

ten erfüllen, zu deren Beobachtung nicht ſowohl Rückſicht auf das Wohl einzelner Individuen, als auf das Beſte der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt verpflichtet, z. B. die Pflichten, die wir der Obrigkeit ſchuldig ſind. Wir können und ſollen allgemeine Menſchenliebe dadurch erweiſen, daß wir auch in Rückſicht auf die, welche nie in unſern Wirkungskreis kommen, in Rückſicht auf Entfernte oder Nachkommen, ſtets ein gutes, nie ein ſchlimmes Beyſpiel geben. Dieß ſind wir freylich zunächſt unſern Umgebungen ſchuldig; wir ſollen es aber auch thun, weil ein gutes oder ſchlimmes Beyſpiel vermittelſt der mannichfachen Verbindung der Menſchen, auch für diejenigen Folgen haben könnte, auf die wir nie unmittelbar würken können. Und haben wir Gelegenheit und Kraft, ſo ſollen wir gerne auch ſolche Anſtalten zu befördern und zu erhalten ſuchen, die nicht blos für die, mit denen wir in näherer Verbindung ſtehen, ſondern auch für Entfernte, auch für unſere Nachkömmlinge nützlich ſeyn können. Und was diejenigen betrifft, die ſich in unſerm Wirkungskreis befinden; ſo ſoll ſich unſer Wohlwollen und unſere Werthſchäzung auch auf alle diejenigen ausdehnen, in Anſehung welcher uns Wohlwollen und Werthſchäzung durch ihre Denkart, Geſinnung und Verhalten, namentlich auch durch ihre Geſinnung und Betragen gegen uns mehr oder weniger erſchwert wird (auch auf Irrende, Ungebeſſerte, Beleidiger und Feinde).

Aber das Gebot der allgemeinen Menſchenliebe fordert auf der andern Seite keineswegs Gleichheit in Abſicht auf die Art und den Grad, und noch weni-

ger in Abſicht auf die thätigen Erweiſungen des Wohlwollens und der Werthſchätzung anderer. Es fordert keine Gleichheit des Grads. Es fordert nicht, daß wir die Laſterhaften ebenſo achten, wie die Tugendhaften, daß wir gleich ſtarke Zuneigung gegen den einen fühlen, als gegen den andern, an dem einen eben ſo viel Wohlgefallen finden als an dem andern, noch weniger, daß die thätigen Erweiſungen unſerer Liebe gegen andere gleich ſeyen.

Dieß wäre ohnehin ſchlechthin unmöglich, denn

1) giebt es viele Menſchen, auf die wir gar nicht wirken können; und dann

2) unſere Kraft zu wirken iſt ſehr beſchränkt.

Auch die chriſtliche Lehre fordert dieß nicht.

1) Es folgt aus keiner der Stellen, die von allgemeiner Menſchenliebe handeln.

2) Das Chriſtenthum fordert Verſchiedenheit in Hinſicht auf den Grad und die thätigen Erweiſungen der Liebe gegen verſchiedene Menſchen. Es fordert z. B. eine beſondere Liebe gegen ächte Chriſten (1 Joh. 5, 1. 2 Petr. 1, 7.), beſondere Liebe gegen Eltern, (Matth. 15, 4. Eph. 6, 1. ff.) Kinder, Gatten, (Eph. 5, 25. 28. f.) nahe Verwandte. (1 Tim. 5, 8.) Dieß wird auch durch das Beyſpiel der Liebe Jeſu und Gottes beſtätigt; — durch das Beyſpiel der Liebe Gottes: Es finden ſich mehrere Stellen in der heiligen Schrift, namentlich im N. Teſt., die beweiſen, daß ſich Gottes Liebe in verſchiedenen Graden gegen verſchiedene Menſchen äußert, daß nur ſeine ächte Verehrer Gegenſtände ſeiner vorzüglichen Liebe ſind. Ebendieß finden wir in der Geſchichte des Lebens Jeſu be-

ſtätigt. Jeſus hatte auch bey Verwaltung ſeines Lehramts Zwecke, die ſich nicht auf ſeine Mitbürger und Zeitgenoſſen allein, ſondern auch auf Menſchen anderer Völker und Zeiten bezogen. Gleichwohl widmete er während ſeines Aufenthalts auf Erden ſeine öffentliche wohlthätige Wirkſamkeit, dem Willen ſeines Vaters gemäß, beynahe ausſchließend ſeinem Volk und Vaterland (vgl. Matth. 15, 24.).

Innerhalb des von ſeinem Vater ihm angewieſenen Wirkungskreiſes äußerte er während ſeines öffentlichen Lebens ſeine Menſchenliebe durch Lehren und wohlthätige Wunder. Aber auch gegen die, denen ſein öffentliches Leben gewidmet war, zeigte er nicht gleiche Werthſchätzung und Liebe. Er bewies durch ſein Verhalten und ſeine Ausſprüche, daß die ihm vorzüglich theuer ſeyen, die ſeines Vaters Willen (Matth. 12, 49. f.) thun. Selbſt ſeine vertrauteren Freunde wurden nicht alle gleicher Liebe von ihm gewürdigt (vgl. Joh. 13, 23. 20, 2.).

Die Menſchenliebe der Chriſten ſchließt Werthſchätzung und Wohlwollen gegen andere in ſich, und iſt allgemein. Der Beweis

B) der Pflichtmäßigkeit dieſer Geſinnung iſt zum Theil ſchon im Vorherigen angegeben. Hier noch einiges: Indem ich die Merkmale der Menſchenliebe aus dem N. Teſt. ableitete, zeigte ich, das Chriſtenthum fordere eine ſolche Geſinnung. Aber es werden auch in der chriſtlichen Lehre Gründe theils vorausgeſezt und angedeutet, theils ausdrücklich angegeben, aus welchen die Pflichtmäßigkeit der Menſchenliebe gefolgert werden kann.

Dieſe Gründe ſind doppelter Art:

a) Es werden ſolche theils vorausgeſezt und angedeutet, theils ausdrücklich dargeſtellt, die, auch unabhängig von der Offenbarung erkennbar ſind, aus denen auch in der Vernunftmoral die Pflichtmäſigkeit der Menſchenliebe abgeleitet werden kann. Vorausgeſezt und angedeutet wird Matth. 7, 12. ein gewißer höherer, unmittelbar einleuchtender, Grundſaz, aus dem die Verpflichtung zum Wohlwollen gegen andere überhaupt und zu ihrer Werthſchäzung, überhaupt alle Pflichten gegen andere, hergeleitet werden können. Dieß iſt der formelle Grundſaz: deine Geſinnung und Handlungsart überhaupt, alſo auch deine Geſinnung und Handlungsart gegen alle deine Mitmenſchen, ſoll eine ſolche ſeyn, von der du vernünftigerweiſe wollen kannſt, daß ſie allgemein ſey, und von deren Gegentheil du vernünftigerweiſe nicht wollen kannſt, daß es allgemein ſey. Unſtreitig aber iſt Werthſchäzung und Wohlwollen eine ſolche Geſinnung, deren Allgemeinheit wir alle wollen können; und die entgegengeſezte Geſinnung iſt eine ſolche, von welcher wir vernünftigerweiſe nicht wollen können, daß ſie allgemein ſey. Populärer: Wir müßen alle das Wohlwollen und die Werthſchäzung unſerer Mitmenſchen als wünſchenswerth erkennen, ſelbſt in Beziehung auf unſere höhere Zwecke. Aber wir können uns vernünftigerweiſe nicht für berechtigt halten, dieſe Geſinnung und eine damit übereinſtimmende Handlungsart von andern zu erwarten, ohne zugleich uns für verpflichtet zu halten, ebenſo gegen unſere Mitmenſchen geſinnt zu ſeyn und zu handeln, die im Weſentlichen gemein-

ſchaftliche Anlagen und Bedürfniſſe, und eine gemein=ſchaftliche Beſtimmung mit uns haben, und auch unſere Liebe wünſchen müſſen. Wir können vernünftigerweiſe unſere Anſprüche auf Werthſchätzung und Wohlwollen anderer gegen uns nicht für gültig halten, ohne zugleich die Anſprüche anderer auf unſere Liebe gelten zu laſſen.

Ferner erinnert uns die Lehre Jeſu und der Apoſtel an die großen Vorzüge, die alle Menſchen von Natur, durch den Willen ihres Schöpfers, haben. (Matth. 6, 26. 10, 31. ꝛc.): Sie erinnert ausdrücklich an den hohen Werth des menſchlichen Geiſtes und namentlich an ſeine Beſtimmung zu ewiger Fortdauer und ewigem Fortwirken. Darin liegt ein Verpflichtungsgrund zur Werthſchätzung aller unſerer Mitmenſchen. Ueberdieß erinnert uns das Chriſtenthum daran, daß Gott, der allervollkommenſte Geiſt, nach deſſen Muſter wir uns bilden ſollen, (Matth. 5, 48. 45. Eph. 4, 24.) die Liebe iſt, namentlich im Verhältniß gegen die Menſchen (1 Joh. 4, 8. 16.), daß Gottes Liebe alle Menſchen umfaßt (Matth. 5, 45. Luc. 6, 35.), daß eben die Zwecke, deren Beförderung das Gebot der Menſchenliebe fordert, Gottes Zwecke ſind. Darin liegen eben ſo viele Verpflichtungsgründe zur allgemeinen Menſchenliebe. Iſt Liebe, namentlich gegen unſer Geſchlecht, Eigenſchaft des allervollkommenſten Geiſtes, ſo folgt, daß Liebe an ſich eine Vollkommenheit ſey. Iſt Gott die Liebe; ſo ſollen wir uns beſtreben, ihm namentlich auch in Abſicht auf Liebe, in Abſicht auf allgemeine Liebe ähnlich zu werden. Sind die Zwecke, auf deren Beförderung Menſchenliebe gerichtet iſt, Gottes Zwecke; ſo ſtimmt

unſere Geſinnung und Handlungsart nur dann mit dem Willen Gottes, mit der Ehrfurcht gegen ihn, mit der Achtung für ſeine Zwecke, zuſammen, wenn wir jene Zwecke möglichſt zu fördern uns beſtreben, (oder: wenn wir eine ſolche Geſinnung gegen unſere Mitmenſchen haben, vermöge welcher wir fähig und willig ſind, zur Förderung jener Zwecke möglichſt mitzuwürken.) Aber

b) das Chriſtenthum enthält auch eigenthümliche Lehren und Thatſachen, welche die Wirkung dieſer Gründe verſtärken. Zu dieſen gehören:

1) Die Lehre von der Sendung des Sohnes Gottes in die Welt und ihren auf das ganze Menſchengeſchlecht ſich beziehenden Hauptzwecken. Dieſe Lehre vorausgeſezt, iſt jeder nicht blos darum unſer Nächſter, weil er gleiche Anlagen, Bedürfniſſe, Beſtimmung mit uns hat, ſondern auch weil er in eben ſo naher Verwandtſchaft, als wir, mit Gottes Sohn ſteht, weil an der allen Menſchen durch die enge Verbindung des Sohnes Gottes mit unſerm Geſchlecht erwieſenen Ehre jeder unſerer Mitmenſchen, ebenſo wie wir, Theil hat, und weil der Segen der Sendung des Sohns Gottes für jeden, wie für uns, beſtimmt iſt. Der große Werth, den die Menſchheit und jede einzelne Menſchenſeele in Gottes Augen hat, konnte durch nichts ſo ſehr, als durch die Veranſtaltung, die er zum Beſten des Menſchengeſchlechts durch Jeſum ausführt, ins Licht geſezt werden. Sie iſt der höchſte Beweis der Liebe Gottes gegen alle (Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 5. 6.).

2) Die Lehre Jeſu verſichert uns aufs beſtimmteſte von unſerer Beſtimmung für ein Reich Gottes, in wel-

chem die edelſte Liebe ewig herrſchen wird. (vgl. 1 Cor. 13, 8.) Iſt dieß unſere Beſtimmung, ſo werden wir auch nur dann für jene beſſere Welt, für jenes überirrdiſche Reich gebildet, wenn unſer Herz zu reiner edler Menſchenliebe gebildet wird.

3) Endlich ſtellt uns das Chriſtenthum das erhabenſte Beyſpiel der edelſten und einer allgemeinen Liebe in Jeſu Perſon dar. Ihm ſollen wir ähnlich werden, namentlich auch darin, daß wir lieben, wie er geliebt hat, und ewig lieben wird.

Die bisherigen Bemerkungen enthalten zugleich den Beweis, daß das Gebot der chriſtlichen Menſchenliebe allgemeingültig ſey, das heißt, ein ſolches, das für alle Chriſten (ja für alle Menſchen) ohne Unterſchied verpflichtend iſt. Dieß folgt:

1) unmittelbar daraus, weil die chriſtliche Lehre Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zur Menſchenliebe enthält, die für alle Chriſten gelten. (z. B. Matth. 5, 45. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. f. 14. 7. f. 1 Tim. 2, 3. ff. Eph. 5, 2. 2 Cor. 8, 9. 1 Cor. 8, 11. ꝛc.)

2) Es giebt mehrere Stellen, die augenſcheinlich beweiſen, daß dieſes Gebot nach der Abſicht Jeſu und der Apoſtel ein für alle Chriſten geltendes ſey. Matth. 22, 39. 40. vgl. mit 5, 17. ff. vgl. auch Matth. 5, 44. mit v. 45. ꝛc. In mehreren Stellen wird Menſchenliebe als weſentliches und allgemeines Merkmal der Chriſten angegeben. Gal. 5, 6. Daß aber Paulus durch Liebe auch Menſchenliebe verſtehe, iſt klar aus v. 14. und dem Hauptzweck der Belehrungen in dieſem Kapitel. 1 Tim. 1, 5. 1 Cor. 13, 13. (eine Liebe, wie die in der erſten Hälfte des Kapitels beſchriebene) 2 Tim.

3, 2—4. (vgl. 1.) wird Mangel an Liebe als Zeichen ſchlimmer Zeiten angegeben; und Röm. 1, 29. ff. rechnet Paulus Liebloſigkeit zu dem, wodurch ſich auch Heiden vor Gott verſchulden; alſo das Gebot der Menſchenliebe zu denen, die uns ſelbſt das in unſer Herz geſchriebene Geſetz als verpflichtend ankündigt. Er erklärt die Menſchenliebe für eine auf alle Menſchen ſich beziehende Pflicht.

3) Unſtreitig iſt das Gebot der Liebe gegen Gott und Jeſum ein allgemeingültiges chriſtliches Gebot. Nun iſt aber dieſe Liebe untrennbar von Liebe gegen den Nächſten; wo jene herrſcht, muß auch dieſe herrſchen; jene ohne dieſe iſt nicht ächt.

4) Endlich ſteht auch das Gebot der Menſchenliebe in einer engen Verbindung mit dem Endzweck unſers Daſeyns, der uns durchs Evangelium angekündigt wird, folglich mit dem Hauptzweck der chriſtlichen Lehre. Die Liebe wird (1 Cor. 13, 8.) ewig ein Zweig unſerer Thätigkeit, eine Quelle unſerer Seligkeit in jenem ewigen Gottesreich ſeyn. Eben daraus folgt, daß wir für jenes Reich nicht taugen, wenn unſer Herz nicht gebildet iſt zu einer reinen und allgemeinen Menſchenliebe.

Es ſoll bey Chriſten herrſchen die Geſinnung des Wohlwollens gegen andere, und der Werthſchätzung anderer, und zwar der Werthſchätzung und des Wohlwollens gegen alle unſere Mitmenſchen. Aber es muß noch etwas hinzugeſezt werden, um die Beſchaffenheit der chriſtlichen Menſchenliebe vollſtändig zu charakteriſiren.

Alle weitern Beſtimmungen können in der zuſam-

mengefaßt werden: Sie iſt auch eine ſolche Geſinnung, bey welcher ein lebendiger Glaube an Gott und Jeſum (und Liebe gegen Gott und Jeſum,) zum Grund liegt. Dieß muß nun

1) erwieſen, und dann

2) gezeigt werden, welche Folgerungen ſich daraus ergeben und wie wichtig der Zuſammenhang der chriſtlichen Menſchenliebe mit einem lebendigen Glauben an Gott und Jeſum ſey.

1) Es ſoll

A) bey der chriſtlichen Menſchenliebe ein lebendiger *Glaube an Gott und Jeſum* zu Grund liegen. Dieß folgt

a) aus dem allgemeinen Grunde, daß die chriſtliche Tugend überhaupt Glauben an Gott und Jeſum vorausſezt. Aber es laſſen ſich auch in Hinſicht auf chriſtliche Menſchenliebe

b) beſondere Gründe anführen, aus denen folgt, daß ſie ihrer Quelle nach zuſammenhänge mit lebendigem Glauben an Gott und Jeſum. Dieß beweiſen

α) die Stellen, wo Glaube an Gott und Jeſum als Quelle der chriſtlichen Liebe überhaupt, alſo auch der chriſtlichen Menſchenliebe, dargeſtellt wird. Hieher gehört Gal. 5, 6. [Es kann

1) nach dem Zuſammenhang durch πιςις nicht der Glaube an Gott, den man auch ohne Offenbarung hat, verſtanden werden; es muß der *chriſtliche*, es muß zunächſt das auf Chriſtum gegründete Vertrauen auf Gottes Gnade, verſtanden werden, von dem Paulus im ganzen Abſchnitt ſpricht.

2) Πιςις ενεργȣμενη δι᾽ ἀγαπης; darunter muß auch

Menſchenliebe verſtanden werden. Dieß zeigt der Zuſammenhang mit dem 14. v. — Dieß beſtätigt auch der 22. v. (die Liebe (Menſchenliebe) iſt eine Frucht des πνευμα, und daher auch eines lebendigen Glaubens an Gott und Jeſum)] 1 Tim. 1, 5. (der Hauptzweck der chriſtlichen Lehre ſey eine Liebe, die aus einem ungeheuchelten Glauben hervorgeht)

β) alle diejenigen Stellen, in welchen ſolche Beweggründe zur Liebe gegen andere angeführt werden, die ihre Wirkſamkeit nur bey einem lebendigen Glauben an Gott und Jeſum äußern können. Es giebt mehrere Stellen, in denen man Beweggründe zur Menſchenliebe findet, die vom Willen Gottes, vom Beyſpiel der Liebe Gottes und von beſonderen Erweiſungen derſelben hergenommen ſind. Z. B. 1 Tim. 2, 3. ff. vgl. 1. 1 Joh. 4, 7. 8. 11. 20. vgl. 19. Eph. 5, 1. Tit. 2, 11. f. Luc. 6, 35. ꝛc. In manchen andern Stellen werden Verpflichtungsgründe zur Menſchenliebe genommen von Jeſu Beyſpiel, von ſeiner Liebe gegen die Menſchheit, von ſeinem Tod als Beweis ſeiner Menſchenliebe z. B. 1 Cor. 11, 1. vgl. 10, 33. 32. 24. vergl. hiemit z. B. Phil. 2, 5. ff.) Eph. 5, 2. 1 Cor. 8, 11. Röm. 15, 2. 3. 2 Cor. 8, 9. Col. 3, 13. ꝛc. Wenn gleich in einigen dieſer Stellen zunächſt nur von der Liebe gegen Chriſten die Rede iſt; ſo ſind doch die darin enthaltenen Beweggründe auch auf die allgemeine Menſchenliebe anwendbar.

Nun ſind aber die Beweggründe, die in dieſen Stellen angeführt werden, ſo beſchaffen, daß ſie nur da ihre Kraft äußern können, wo ein lebendiger Glaube an Gott und Jeſum vorhanden iſt. Dieſer liegt

alſo bey der chriſtlichen Menſchenliebe zu Grund. Mit dieſem Satz hängt

B) der zuſammen: Bey der chriſtlichen Menſchenliebe liegt zum Grund Liebe gegen Gott, die ſich nicht blos auf Erkenntniß Gottes durch die Natur, ſondern zugleich auf Offenbarung gründet, und Liebe gegen Chriſtum.

1) Liebe gegen Gott. — Der lebendige Glaube an Gott kann nicht vorhanden ſeyn, ohne Liebe gegen Gott. Und dieſe ſoll bey allen Chriſten herrſchende Geſinnung ſeyn. Nun aber iſt Liebe gegen Gott ihrer Natur nach wirkſame Triebfeder einer ächten Menſchenliebe; ſie kann nicht herrſchende Geſinnung ſeyn, ohne fortdaurenden Einfluß auch auf Liebe gegen unſere Mitmenſchen zu äußern. Betrachten wir Gott als den vollkommenſten und zugleich als das höchſte Muſter einer allgemeinen und thätigen Menſchenliebe, und verehren und lieben wir ihn; ſo werden wir entſchloſſen und bereitwillig ſeyn, nach Aehnlichkeit mit ihm auch darin zu ſtreben (Matth. 5, 48. 45. Eph. 5, 1. 1 Joh. 4, 7. f.). Verehren wir ihn als den, deſſen Wille die höchſte Regel unſers Wollens ſeyn ſoll; ſo werden wir uns verpflichtet fühlen, und, wenn wir ihn lieben, geneigt ſeyn, auch das Gebot der Menſchenliebe zu befolgen, welches er durch die Offenbarung und durch unſer Gewiſſen uns bekannt machte. Verehren wir ihn als den Geiſt, deſſen Urtheil für uns das wichtigſte und Beſtimmungsgrund unſeres Urtheilens ſeyn ſoll; ſo werden auch unſere verirrte Mitmenſchen immer noch einen großen Werth in unſern Augen haben, weil ſie (Luc. 15, 10. 1 Tim. 2, 4. 1, 15.

2 Petr. 3, 9. ꝛc.) vor Gott einen ſolchen haben; wir werden uns vor ungerechten liebloſen Urtheilen über andere hüten; überdieß wird Rückſicht auf das Urtheil Gottes dem Ehrgeiz und Stolz — dieſen für die Menſchenliebe ſo hinderlichen Neigungen — ſehr ſtark entgegenwirken. Rückſicht auf Gottes Urtheil wird uns auch dann vor Erſchlaffung der Liebe bewahren, wenn unſere wohlwollende Abſichten verkannt oder ohne unſere Schuld vereitelt werden.

Verehren wir Gott als den, der unſere Mitmenſchen, wie uns, ſeiner heiligen und liebevollen Fürſorge würdigt, der bey ihnen eben dieſelbe Zwecke, zu welchen wir mitwirken ſollen, aufs thätigſte befördern will und befördert; ſo werden wir uns, wenn wir ihn lieben, freuen, ſeine Mitarbeiter zu ſeyn bey der Ausführung ſeines heiligen und wohlthätigen Plans in Beziehung auf unſere Mitmenſchen. Wir werden bey allen Hinderniſſen, die uns bey unſerm Wirken für das Beſte anderer in den Weg kommen, die Hoffnung nicht aufgeben, daß unſere gewiſſenhafte Thätigkeit für das Wohl unſerer Brüder im Ganzen nicht fruchtlos ſeyn werde; wir werden die Regel 1 Cor. 13, 7. um ſo leichter befolgen können: Die Liebe hofft alles; wenn ſie auch keinen Grund hat, Gutes zu glauben, ſo hofft ſie wenigſtens das Beſte. Vertrauen wir endlich auf Gott in Rückſicht auf unſere eigene Perſon; ſo werden wir die innere Ruhe und Heiterkeit fühlen, die einen ſo wichtigen Einfluß auf Erfüllung unſerer Pflichten gegen andere hat, und die ebendarum Gal. 5, 22. im Zuſammenhang mit Pflichten der Menſchenliebe erwähnt wird: Bey feſtem Vertrauen auf

Gott wird ſie uns auch bey Gefahren und Leiden nicht verlaſſen. Wir werden aber auch nicht beſorgen, unſere eigene Glückſeligkeit im Ganzen unſers Daſeyns möchte verlieren durch Aufopferungen und Beſchwerden zum Beſten anderer. Liebe gegen Gott iſt alſo ein wirkſames Beförderungsmittel der chriſtlichen Menſchenliebe.

2) Liegt bey der chriſtlichen Menſchenliebe auch Liebe gegen Jeſum zu Grund; dieß läßt ſich, wie das vorige, erweiſen. Auch die Liebe gegen Jeſum ſoll bey Chriſten herrſchende Geſinnung ſeyn; aber ſie kann es nicht ſeyn, ohne fortdaurenden wirkſamen Einfluß auf Menſchenliebe zu haben.

Lieben und verehren wir Jeſum, ſo werden wir ebendarum willig und entſchloſſen ſeyn, auch das Gebot der Menſchenliebe zu beobachten, das er für ein ſo wichtiges Gebot erklärte; unſere Mitmenſchen, auch die Verirrten, werden einen großen Werth in unſern Augen haben, weil ſie einen ſolchen nach Chriſti Urtheil haben. Lieben wir Jeſum, ſo werden wir uns beſtreben, ſeinem Muſter nachzuſtreben, dem Muſter der vollkommenſten Menſchenliebe. Lieben wir ihn; ſo werden wir uns beſtreben, uns zu einer künftigen näheren und ewigen Gemeinſchaft mit ihm tauglich zu machen, dadurch, daß wir ihm ähnlich und immer ähnlicher werden, auch in Hinſicht auf Liebe. Die mit einem lebendigen Glauben an Gott und Chriſtum untrennbar verbundene Geſinnung der Liebe gegen Gott und Jeſum, liegt alſo bey der chriſtlichen Menſchenliebe zu Grund.

3) Und ſehr wichtig iſt der Zuſammenhang, in

welchem die chriſtliche Menſchenliebe mit einem ächten (lebendigen) Glauben an Gott und Jeſum ſteht.

a) Eine ſolche Menſchenliebe iſt edel und rein ihrer Quelle nach; ſie iſt nicht eigennützig, ſie unterſcheidet ſich auch weſentlich von bloßer natürlicher Gutmüthigkeit, obgleich durch dieſe die moraliſche Menſchenliebe ſehr erleichtert wird. Die chriſtliche Menſchenliebe gründet ſich nämlich auf Achtung für das göttliche Geſetz, für den Willen der höchſten Vernunft und des heiligſten Weſens, auf die Ueberzeugung, daß unſere Mitmenſchen in den Augen des allervollkommenſten Geiſtes, unſers gemeinſchaftlichen Schöpfers und Herrn, einen großen Werth haben, und daß ſeine Zwecke in Anſehung ihrer auch durch uns befördert werden ſollen, — auf das freye Streben unſers Geiſtes, uns zu bilden nach dem höchſten Muſter der Vollkommenheit, alſo auch auf die Ueberzeugung, daß Menſchenliebe an ſich ein weſentlicher Beſtandtheil der moraliſchen Vollkommenheit ſey; und dadurch unterſcheidet ſie ſich weſentlich nicht nur von einer eigennützigen Liebe, ſondern auch von bloßer natürlicher Gutmüthigkeit. Die chriſtliche Menſchenliebe hängt, bey ihrer Entſtehung und Fortdauer, mit einer an ſich pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott und Jeſum zuſammen, die die erſte der chriſtlichen Tugenden iſt, und allen ſelbſtſüchtigen Neigungen ſehr ſtark entgegen wirkt. Eine ſolche Menſchenliebe iſt ihrer Quelle nach die reinſte.

b) Wird die Menſchenliebe geleitet durch Liebe gegen Gott und Jeſum, und iſt ſie dieſer untergeordnet; ſo wird ſie eben dadurch gegen manche Verirrungen geſichert, und in Hinſicht auf ihre Wirkungs-

art und Richtung veredelt. Wird Werthſchätzung anderer durch Liebe gegen Gott und Jeſum geleitet, durch Hinſicht auf das Urtheil und Beyſpiel des Vollkommenſten; ſo äußert ſie ſich nicht ſo, daß ſie mit einer an ſich höhern Pflicht in Widerſpruch kommt; unſere Werthſchätzung anderer wird in einzelnen Fällen nicht der hohen Achtung, die wir der Wahrheit und dem Moraliſchguten ſchuldig ſind, nicht der Ehrfurcht gegen Gott und Jeſum Abbruch thun. Wird das chriſtliche Wohlwollen durch Liebe gegen Gott und Jeſum geleitet; ſo wird es gegen manche Verirrungen geſichert ꝛc. Denn ein durch Liebe gegen Gott und Jeſum geleitetes Wohlwollen iſt ein ſolches, bey dem man nicht aus Gefälligkeit gegen andere irgend etwas thut, das mit einer beſtimmten Pflicht ſtreitet, bey dem man in keinem Fall, aus Gefälligkeit, zu unerlaubten Zwecken anderer mitwirkt, oder zur Beförderung ihrer erlaubten Zwecke unerlaubte Mittel anwendet, bey dem man ſich nicht verleiten läßt, z. B. aus Gefälligkeit zu ſchweigen, wo man ſprechen ſollte. Ein durch Liebe gegen Gott und Jeſum geleitetes Wohlwollen iſt ein ſolches, bey dem man ſtets auf Gottes und Jeſu Beyſpiel Rückſicht nimmt; daher ein ſolches, das ſich nie auf Koſten der Gerechtigkeit gegen andere äußert, das verbunden iſt mit Weisheit bey ſeinen Erweiſungen gegen verſchiedene Subjekte und bey der Wahl zwiſchen mehreren möglichen Arten, gegen gewiße Perſonen oder eine gewiße Geſellſchaft ſein Wohlwollen thätig zu erweiſen, bey dem man die Bewürkung eines größeren Gutes der Bewürkung eines kleineren vorzieht. Dieſes Wohlwollen iſt ferner ein ſolches, bey

dem man andern zwar alles Gute von Herzen wünſcht, aber auch nicht unzufrieden mit Gottes Vorſehung iſt, wenn das, was wir nach unſerer beſchränkten menſchlichen Anſicht andern wünſchen, ihnen nicht oder nicht ſobald, als wir es wünſchen, zu Theil wird.

Sehr wichtig iſt endlich die Leitung durch Liebe gegen Gott und Jeſum in Hinſicht auf die Zwecke der Menſchenliebe. Dieſe iſt nur dann recht beſchaffen, wenn wir andern vorzüglich ewiges Wohlſeyn in der künftigen Welt wünſchen, für das gegenwärtige Leben nicht blos irdiſche, ſondern vorzüglich geiſtige unvergängliche Güter wünſchen. Aber ebendeßwegen muß unſer Wohlwollen ſich auch durch das Beſtreben äußern, wenn und ſoweit wir können, zu dem großen Zweck beyzutragen, der in Abſicht auf uns und unſere Mitmenſchen göttlicher Endzweck unſers Daſeyns iſt. Wir müßen daher bey andern dazu beytragen, daß ſie durch Religion und namentlich durchs Chriſtenthum gebildet werden zu Bürgern des Reichs Gottes. — So wird unſere Menſchenliebe beſchaffen ſeyn, wenn Liebe gegen Gott und Jeſum bey uns herrſchend iſt, und eben darum unſere Menſchenliebe durch dieſelbe geleitet wird, und ihr untergeordnet iſt. Durch Liebe gegen Gott und Jeſum wird unſere Menſchenliebe zugleich veredelt.

3) In einem lebendigen Glauben an Gott und Jeſum findet die Menſchenliebe in allen Fällen, wo ſie Unterſtützung bedarf, eine feſte Stütze, und zugleich bey allen Leiden, die durch ächte Menſchenliebe veranlaßt werden, Troſt und Beruhigung. Eine reine und edle Menſchenliebe bedarf in mehreren

Hinſichten einer kräftigen Unterſtützung. Sie bedarf einer ſolchen in Hinſicht auf die zur Unterhaltung und den Erweiſungen der Menſchenliebe ſo nöthige Ruhe des Herzens, auch bey Gefahren und Leiden; und ſie findet in dieſer Hinſicht eine kräftige Unterſtützung im Vertrauen auf Gott, beſonders dem auf die chriſtliche Offenbarung gegründeten.

Die ächte Menſchenliebe bedarf Unterſtützung in Hinſicht auf manche ſchwere Aufopferungen, und in Rückſicht auf fruchtlos ſcheinende pflichtmäßige Thätigkeit fürs Beſte anderer; und ſie findet dieſe im Glauben an Gott und Jeſum, im Vertrauen auf Gott und Jeſum, und im Blick auf das künftige vollkommene ewig ſelige Leben, welches wahre Chriſten (im Vertrauen auf Gott und Jeſum) hoffen dürfen. Die Menſchenliebe bedarf in vielen Fällen einer kräftigen Unterſtützung in Rückſicht auf die beſonderen Hinderniſſe, die ihrer Allgemeinheit im Wege ſtehen. Wie ſehr wird ſie erſchwert durch den Anblick ſo vieler Thorheiten und Laſter unſerer Mitmenſchen! Und doch ſollen wir auch Tiefgeſunkene nie ganz verachten; wir ſollen auch ſolche lieben, die in Abſicht auf ihre perſönliche Eigenſchaften uns nicht als liebenswürdig erſcheinen. Auch in dieſer Hinſicht iſt Glaube an Gott und Jeſum die feſteſte Stütze der Menſchenliebe. Wir können und ſollen auch Verirrte werthſchätzen und wohlwollend gegen ſie geſinnt ſeyn, in Rückſicht auf den Werth, den ſie in Gottes Augen haben, in Hinſicht auf die Beſtimmung, die er auch ihnen anwies, in Hinſicht auf Gottes und Jeſu Muſter, in Hinſicht auf Gottes und Jeſu Liebe, die ſich auch über die Verirrteſten verbrei-

tet. Wir können und ſollen ſie lieben in Rückſicht auf Gott und Jeſum. In einem lebendigen Glauben an Gott und Jeſum findet die Menſchenliebe zugleich bey allen Leiden, die durch eine ächte Liebe veranlaßt werden, Troſt und Beruhigung; und auch in dieſer Hinſicht iſt Glauben an Gott und Jeſum wichtig. Je aufrichtiger unſere Menſchenliebe iſt, deſto ſchmerzhafter iſt es für uns, daß unſere Kraft und unſer Wirkungskreis ſo beſchränkt iſt, daß wir ſelbſt für die, welche in näherer Verbindung mit uns ſtehen, nicht die Hälfte von dem thun können, was wir gerne thun möchten; deſto ſchmerzhafter iſt es für uns, daß wir in manchen Fällen, wegen Beſchränktheit unſerer Einſicht und aus Irrthum, ſolche Mittel für die Erreichung der Zwecke der Menſchenliebe wählen, die nicht zum Ziel führen, oft die entgegengeſezte Wirkung haben, und daß ſo oft in dieſer Welt durch die Schuld anderer die Abſicht unſerer Liebe vereitelt wird. In allen dieſen Hinſichten iſt lebendiger Glaube an Gott und Jeſum Quelle einer gründlichen Beruhigung, zum Theil an ſich, und beſonders inſofern er die Hoffnung in ſich ſchließt, einſt in ein vollkommenes Reich der Liebe aufgenommen zu werden. Iſt es ſchmerzhaft für uns, daß unſer Vermögen, zum Beſten anderer zu wirken, ſo beſchränkt iſt; ſo iſt es Troſt für uns, daß die allmächtige Güte durch viele andere Werkzeuge für unſere Mitmenſchen ſorgt, und daß Gott von uns nur das fordert, was wir nach unſern Kräften und in unſerm Kreiſe wirken können. Machen wir in menſchenfreundlicher Abſicht aus Irrthum Fehler, oder werden unſere gute Abſichten von Menſchen verkannt; ſo kann uns das beruhi-

gen, daß es einen giebt, der unſere Abſichten nicht verkennt, wenn auch alle Menſchen ſie verkennten. Ueberdieß liegt ein ſtarker Beruhigungsgrund in Beziehung auf alle Leiden, die durch Liebe veranlaßt werden, in der Ausſicht auf die künftige beſſere Welt, — in der Ueberzeugung: Wir werden einſt dahin kommen, wo die reinſte Liebe herrſcht; mit erhöhter Kraft werden wir dann für die Zwecke der Liebe ewig wirken können, unter weit erfreulicheren Umſtänden, als in dieſem Leben, in ſolchen äußern Verhältniſſen, durch die der Erfolg unſerer Thätigkeit ſo befördert wird, wie er es in dieſer Welt nicht wird und nicht werden kann; einſt wird unſere Liebe geleitet werden durch ungleich vollkommenere Erkenntniß. Sehr wichtig iſt der Zuſammenhang der chriſtlichen Menſchenliebe mit einem lebendigen Glauben an Gott und Jeſum.

Noch fügen wir die Bemerkung bey: Eben weil die chriſtliche Menſchenliebe eine ſolche Geſinnung iſt, bey der Liebe gegen Gott zu Grund liegt, die ihrer Natur nach untrennbar damit verbunden iſt, konnte Paulus mit Recht ſagen, die Forderungen des göttlichen Geſetzes ſeyen enthalten auch in dem Gebot (Gal. 5, 14.): Du ſollſt deinen Nächſten lieben, wie dich ſelbſt. Und weil auch die Liebe gegen den Nächſten durch Liebe gegen Gott unterſtüzt und geleitet werden muß, nennt Jeſus dieſes Gebot auch im Verhältniß gegen jenes (vgl. Matth. 22, 38. vgl. Marc. 12, 30.) das *höchſte* Gebot. Jeſus nennt jenes eine δευτεραν εντολην v. 39. in Beziehung auf die πρωτην (v. 38.). Bey jenem ſoll dieſes zu Grund liegen; aber jenes iſt dieſem *ähnlich*, nicht blos darum, weil die Geſinnung gegen

den Nächſten, die das zweyte Gebot fordert, der Art nach gleich iſt der Geſinnung, die das erſte Gebot fordert, (oder: weil das eine, wie das andere, Gebot Liebe fordert,) obgleich in Abſicht auf den Grad groſſe Verſchiedenheit ſtatt findet, ſondern auch, weil das Gebot der Liebe des Nächſten ſelbſt auch ein Hauptgebot, ein wichtiges Gebot iſt, das bey mehreren andern Pflichten zu Grund liegt, weil es eine Geſinnung fordert, die Hauptſache iſt bey unſerem ganzen Verhalten in Beziehung auf andere.

Wollte man fragen, warum Jeſus nicht alles auf ein einziges Gebot zurückführte, du ſollſt Gott lieben ꝛc.; ſo möchte ſich dieſe Frage durch die Bemerkung beantworten laſſen: Jeſus hatte es mit Menſchen zu thun, die das Gebot der Liebe gegen Gott trennten von Liebe gegen den Nächſten, die Gott verehren zu können glaubten, ohne ihren Nächſten zu lieben wie ſich ſelbſt.

II) Speciellere Pflichten gegen die Nächſten, bey denen die dargeſtellte Geſinnung zu Grund liegen muß.

Die chriſtliche Menſchenliebe liegt andern Pflichten gegen andere Menſchen zu Grund, d. h. nicht, ſie ſey einziger Beſtimmungsgrund der Erfüllung aller anderer. Der Sinn des Satzes: „Liebe gegen andere liegt zum Grund bey der Erfüllung anderer Pflichten gegen unſere Mitmenſchen", iſt nur der: Haben wir gleich noch andere Beſtimmungsgründe dazu, ſo ſollen wir doch alle übrige Pflichten gegen andere auch aus Liebe und mit Liebe gegen unſern Nächſten erfüllen. Dieß gilt auch von allen Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere. Denn

1) ſollen wir auch alle dieſe Pflichten, alle vollkommene Pflichten gegen andere, auch aus Liebe gegen den Nächſten erfüllen: und dann

2) ſteht ächtes Wohlwollen gegen andere in nothwendigem Zuſammenhang mit Gerechtigkeitsliebe. Wir können andere nicht wahrhaft hochſchätzen und lieben, und nicht den ernſtlichen Willen haben zur Beförderung ihres Wohls beyzutragen, ohne zugleich den ernſtlichen Willen zu haben, durch keine Art von Ungerechtigkeit ihrem Wohlſeyn Abbruch zu thun. Daher ſagt Paulus Röm. 13, 9.: Das Gebot der Liebe gegen den Nächſten ſchließe auch alle Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere in ſich. Und wie klar iſt es, daß dieſe alle enthalten ſind in dem Ausſpruch Jeſu, durch den er das Gebot der Liebe des Nächſten erläutert (Matth. 7, 12.)! Dieß bezieht ſich nicht blos auf Pflichten der Güte, ſondern auch der Gerechtigkeit.

Der Sinn iſt: Beobachtet gegen andere alles, was ihr mit Grund von ihnen fordern oder erwarten könntet, wenn ihr an ihrer Stelle wäret: Unterlaſſet alles, was ihr fordern oder erwarten könntet, daß ſie unterließen, wenn ihr an ihrer Stelle wäret. Die Geſinnung der Menſchenliebe liegt allen andern Pflichten gegen andere, auch den Pflichten der Gerechtigkeit, zu Grund: Wir ſollen ſie aus Liebe, und mit Liebe erfüllen; und werden ſie dann um ſo williger erfüllen, in dem Geiſt, in welchem ſie erfüllt werden ſollen, wenn wir ſie nicht als bloße Zwangspflichten betrachten, zu deren Erfüllung uns auch Gewalt nöthigen kann.

Die ſpeciellen Pflichten gegen andere können in abſolute und hypothetiſche getheilt werden.

Abſolute heißen diejenigen, die wir überhaupt allen unſern Mitmenſchen ſchuldig ſind, ſoferne wir in den Fall kommen, dieſe oder jene Pflicht wirklich erfüllen zu können: Es ſind Pflichten, die durch das allgemeine Verhältniß beſtimmt werden, in dem Menſchen gegen Menſchen ſtehen. Hypothetiſche Pflichten gegen andere ſind diejenigen, die gegründet ſind in beſonderen Verhältniſſen einzelner Individuen gegen andere Individuen oder gegen Geſellſchaften. Damit kann man Vogels Eintheilung in einfache und zuſammengeſezte Pflichten gegen andere verbinden. Einfache ſind diejenigen, welche ſich blos darauf und inſofern ſie ſich darauf gründen, daß andere, Menſchen ſind, oder auf das allgemeine Verhältniß unſerer Mitmenſchen gegen uns; zuſammengeſezte heißen diejenigen, bey welchen beſondere Verhältniſſe (als Beſtimmungsgründe) hinzukommen; oder: die ſich auch auf ein beſonderes Verhältniß gegen andere gründen. Einfache und zuſammengeſezte Pflichten ſind beyde abſolut. Zuſammengeſezte Pflichten ſind ſolche, die wir andern überhaupt ſchuldig ſind, aber gewiſſen Menſchen noch aus beſondern Gründen, z. B. bey Eltern und Ehegatten.

A. Abſolute Pflichten.

Wir führen die vorzüglichſten an. Eine ganz vollkommen genaue logiſche Eintheilung habe ich noch nicht gefunden: Allein es liegt auch in der Hauptſache nicht viel daran. Die vorzüglichen ſind

A) vorerſt alle diejenigen beſonderen Pflichten, die ſich beziehen auf die Förderung oder Nichtverhinderung

der vernunftgemäßen Zwecke anderer, oder alle, die ſich beziehen auf die geiſtige Vervollkommnung unſerer Mitmenſchen, auf Erhaltung ihres Lebens, und auf ihren äußern Zuſtand (oder: auf ihr äußeres Wohlſeyn). Eine ſehr wichtige Pflicht iſt

I) die, für die moraliſche Vollkommenheit anderer zu ſorgen, ſie nicht zu hindern, ſondern vielmehr möglichſt zu befördern. Es iſt kurz zu zeigen,

1) was dieſe Pflicht in ſich begreife,

2) welche Gründe dazu verpflichten.

a) Zur Pflicht der Sorge für die Moralität anderer gehört

1) die Pflicht, die Beſſerung anderer auf keine Art zu hindern. Wir ſollen uns hüten vor abſichtlicher Verführung anderer. Wir ſollen uns hüten, andern ein Aergerniß zu geben.

Wenn man σκανδαλον im weiteſten Sinn nimmt, ſo begreift es auch die abſichtliche Verführung in ſich. Im engern, im N. T. gewöhnlichen Sinn giebt man ein Aergerniß:

α) Durch ſolche Handlungen, die an ſich pflichtwidrig ſind, inſofern man andere dadurch reizt zum Böſen; wenn man gleich nicht die Abſicht hat, dieß zu thun;

β) durch ſolche, die an ſich betrachtet gleichgültig ſind, von denen man aber vorausſehen kann, daß ſie für andere, die etwa gegenwärtig ſind, oder Nachricht davon erhalten, Veranlaſſung oder Reizung zu Sünden ſeyn würden, daß ſie etwa Veranlaſſung für ſie ſeyn würden, ihrer Ueberzeugung entgegen zu handeln, oder daß ſie durch eine an ſich und im allge-

meinen nicht unerlaubte Handlung, die wir verrichten, in der Meynung würden beſtärkt werden, eine gewiße Art von Handlungen, die für ſie nachtheilig ſind, ſeye auch für ſie erlaubt. Von dieſem iſt Röm. 14. 1 Cor. 8, 9. 10. die Rede. vergl. beſonders c. 8, 7. f. 10, 32. Röm. 14, 23. Die Rückſicht auf die Moralität anderer, die Schonung für das moraliſche Gefühl anderer ſoll ſo weit gehen, daß wir uns gerne an ſich gleichgültiger Handlungen enthalten, wenn andere dadurch zur Sünde veranlaßt oder gereizt werden. Wir ſollen endlich auch in keinem Fall das Böſe billigen. So ſehr das Gebot der Liebe fordert, daß wir ſo billig als möglich über andere urtheilen; ſo verkehrt würde eine ſolche Menſchenliebe ſeyn und handeln, die das Böſe für etwas Gleichgültiges oder Gutes erklärte. Zur Pflicht gegen die Moralität anderer gehört

2) daß wir den Zweck der Beſſerung anderer poſitiv zu befördern ſuchen, unmittelbar und mittelbar. Unmittelbar können und ſollen alle dieſes

α) durch ein ſtandhaftes gutes Beyſpiel thun, geſezt auch, daß ſie es auf andere Art nicht thun können. Ausdrücklich wird dieß Phil. 2, 15. empfohlen; darauf bezieht ſich auch 1 Petr. 2, 12. 15. Matth. 5, 16. (zunächſt in Beziehung auf die Apoſtel, aber es iſt auch anwendbar auf Chriſten überhaupt.) Sehr wichtig war im erſten Zeitalter des Chriſtenthums, ſehr wichtig iſt auch jezt noch ein gutes Beyſpiel in Rückſicht auf die Beförderung des moraliſchen Zwecks anderer. Sehr wichtig war es im erſten Zeitalter. Wie konnten Chriſten auf treffendere Art ſo manche Läſterungen gegen das Chriſtenthum widerlegen, als durch ein ſtand-

haftes rechtſchaffenes Verhalten, das Jeſu Vorſchriften und Beyſpiel angemeſſen war? Wie konnten ſie thätiger beweiſen, daß das Chriſtenthum keine unmögliche Forderung an die Menſchen mache, daß die ſchwerſten Tugenden, die Jeſus forderte von ſeinen Schülern, nicht unerreichbar ſeyen, als wenn ſie dieſe Tugenden z. B. Sanftmuth ꝛc. ſtandhaft ausübten? Wie viel konnte ihr Beyſpiel beytragen, auch Feinde des Chriſtenthums oder gegen daſſelbe gleichgültige Menſchen zur Aufmerkſamkeit darauf und zur Achtung dagegen, und gegen den Urheber des Chriſtenthums, zu veranlaſſen! Wie viel konnte ihre ſtandhafte Ruhe und Gelaſſenheit auch unter den drückendſten Leiden und in der Nähe des Todes bey Unbefangenen dazu beytragen, ihnen das Chriſtenthum achtungswerth und liebenswürdig zu machen? Und wie wichtig war das Beyſpiel der vollkommenern Chriſten in Beziehung auf die Schwächeren? Für dieſe war jenes ein Stärkungsmittel im Guten überhaupt, ein Stärkungsmittel ihres Vorſatzes, auf dem Weg der chriſtlichen Tugend fort zu wandeln, ihres Muths, ihres Vertrauens auf Gott auch bey der lebhafteſten Empfindung ihrer Schwäche und der großen äuſſeren Hinderniſſe, mit denen ſie zu kämpfen hatten, und Veranlaſſung zur Dankbarkeit gegen Gott. In allen dieſen Hinſichten gilt Jeſu Ausſpruch: (Matth. 5, 16.) laſſet euer Licht leuchten ꝛc.: Er bezieht ſich auf die Wirkungen eines guten Beyſpiels bey ſolchen, die ſchon Verehrer Gottes und Jeſu waren, und bey ſolchen, die es noch nicht waren. Aus ähnlichen Gründen iſt ein gutes Beyſpiel auch jezt noch wichtig, in Beziehung auf Beförderung des

Zwecks einer ächten Verehrung Gottes. Ein gutes Beyſpiel ächter Chriſten kann

1) auch in unſerer Zeit moraliſch vortheilhafte Wirkungen hervorbringen, in Beziehung auf ſolche, die noch keine Chriſten ſind. Es kann bey ihnen zunächſt die Wirkung haben, daß ihr moraliſches Gefühl dadurch belebt und geweckt wird, daß ſie zur ruhigen unbefangenen Prüfung des Chriſtenthums und zunächſt der chriſtlichen Sittenlehre, zur Achtung gegen Religion und das Chriſtenthum veranlaßt werden, daß das Vorurtheil weggeräumt wird, Tugend oder wenigſtens chriſtliche Tugend ſey etwas unmögliches, eine unerreichbare Idee. Ein gutes Beyſpiel iſt der überzeugendſte Beweis, daß der Begriff von Tugend, namentlich von chriſtlicher Tugend nicht ein blos eingebildeter, ſondern ein reeller ſey, daß es möglich iſt, in ſtuffenweiſem Fortſchritt die dabey in den Weg kommenden Hinderniſſe zu überwinden. Sehr wichtig iſt

2) aber auch ein gutes Beyſpiel in Rückſicht auf Beveſtigung der Schwächern, die einer Stärkung noch vorzüglich bedürfen.

Durch Darſtellung des Chriſtenthums in unſerm Leben können wir alle viel zur Förderung der Tugend, namentlich der chriſtlich religiöſen Tugend, bey andern beytragen; und alles, was wir durch Belehrungen, Ermahnungen ꝛc. zur Förderung dieſes Zwecks beytragen mögen, kann ohne ein gutes Beyſpiel keinen ganz erwünſchten Erfolg haben. Moraliſche Erinnerungen verlieren viel von ihrer Wirkſamkeit, wenn der, der ſie giebt, nicht durch ſein Beyſpiel beweist, daß er die Vorſchriften des Chriſtenthums achte.

β) Beytragen können wir zur Förderung des Zwecks der Moralität überhaupt, und namentlich chriſtlich religiöſer Moralität, durch mündliche und ſchriftliche Mittheilung unſerer Vorſtellungen und Gefühle, die ſich auf Moralität und Religioſität beziehen:

1) Bey allen überhaupt, mit denen wir umgehen oder Briefwechſel unterhalten, durch gelegentliche Mittheilung unſerer Gedanken und Ueberzeugungen, unſerer Urtheile in Abſicht auf moraliſche und religiöſe Gegenſtände, durch gelegentliche Mittheilung unſerer Gefühle und Erfahrungen; und ſolche gelegentliche Mittheilungen wirken in manchen Fällen mehr als abſichtliche Belehrungen und Zurechtweiſungen.

Veranlaſſungen zu ſolchen gelegentlichen Mittheilungen finden ſich viele in der täglichen Unterredung, in Erzählungen, Fragen anderer, in ausdrücklichen Aufforderungen zur Rechtfertigung unſerer Denk- und Handlungsart ꝛc. Aber

2) es giebt auch Fälle, wo wir andere abſichtlich zurechtweiſen ſollen. Dieß iſt die Pflicht, von der in einigen Stellen des N. T. z. B. Gal. 6, 1. 1 Theſſ. 5, 14. ꝛc. die Rede iſt. Bey dieſer Pflicht ſind gewiſſe Einſchränkungen zu beobachten, wenn man ſie auf eine Art erfüllen will, die der wahren Abſicht Jeſu, dem Zweck der moraliſchen Erinnerung und dem Geiſt des Chriſtenthums angemeſſen iſt. Es iſt klar, daß es bey der jetzigen Lage der Chriſtengemeinde dem Sinn Jeſu nicht gemäß wäre, alle, von denen wir wiſſen, ſie haben gefehlt, gerade zurecht zu weiſen. Es iſt klar, daß in tauſend Fällen nicht nur der Zweck nicht erreicht wür-

de, ſondern auch der Erfolg dem Zweck entgegen wäre, daß man andere nur zur Erbitterung reizte. Dieſe Pflicht darf nur unter folgender Beſchränkung beobachtet werden:

1) Man muß den, welchen man zurechtweiſen will, ſeine Fehler ſo genau kennen und zu beurtheilen im Stande ſeyn, als zu einer zweckmäßigen Zurechtweiſung erfordert wird.

2) Man muß mit ihm nicht blos in dem allgemeinen Verhältniß, in welchem Menſchen gegen Menſchen, oder Chriſten gegen Chriſten, ſtehen, ſondern in einem nähern Verhältniß ſtehen, in einem ſolchen, daß man einestheils eine ſchickliche Veranlaſſung zur Zurechtweiſung finden, anderntheils einen guten Erfolg hoffen kann: Man muß die Vorſchrift Eph. 5, 16. beobachten.

Ueberdieß muß die Zurechtweiſung auf eine kluge, ſanfte, möglichſt ſchonende Art und mit Beſcheidenheit geſchehen, ſonſt kann der zu beabſichtigende Erfolg nicht erreicht werden.

Zur Beförderung der moraliſchen Verbeſſerung kann man

γ) unmittelbar auch durch Unterſtützung von Anſtalten beytragen, die darauf abzwecken, und durch Wegräumung von Hinderniſſen, die bey einzelnen ihrer moraliſchen Vollkommenheit im Wege ſtehen.

b) Die Gründe der Verpflichtung, die Beſſerung anderer nicht zu hindern, ſondern zu befördern, ſind folgende:

1) Das Chriſtenthum fordert ausdrücklich, daß

wir auf keine Weiſe die Beſſerung anderer hindern, vielmehr nach Kräften und Umſtänden poſitiv zu ihrer Beſſerung durch Religioſität mitwirken ſollen. Jac. 5, 19. f. Röm. 14, 19. Eph. 4, 29. 5, 11. 16. Phil. 2, 12. Matth. 18, 6. 1 Cor. 8, 11. ꝛc.

2) Dieſe Pflicht läßt ſich auch aus andern allgemeinen Pflichten herleiten. Sie iſt

a) augenſcheinlich enthalten in der allgemeinen Pflicht der chriſtlichen Menſchenliebe. Sollen wir überhaupt andern wahres Gutes wünſchen, ſo ſollen wir ihnen wohl vorzüglich wünſchen, daß ſie durch das Chriſtenthum gebeſſerte und ewig ſelige Menſchen werden: Sollen wir zum Wohl anderer beytragen, ſo muß vorzüglich ihr geiſtiges und ewiges Wohl uns ernſtlich angelegen ſeyn.

Auf der andern Seite können wir unſeren Mitmenſchen nichts koſtbarers rauben, als Unſchuld und Reinigkeit des Herzens und geiſtiges Wohlſeyn.

b) Wir ſollen Gottes und Chriſti Zwecke befördern. Aber der wichtigſte Zweck Gottes (vgl. Luc. 15, 7. 10. 1 Tim. 2, 4. ff. 2 Petr. 3, 9. Joh. 3, 16.) und Chriſti in Abſicht auf andere und uns iſt der Zweck unſerer Beſtimmung durch Religion, und unſerer ewigen Beſeligung. Dieß iſt der Hauptzweck der ganzen Veranſtaltung, die Gott durch Jeſum ausführt, alſo auch ein nach Gottes und Chriſti Urtheil äußerſt wichtiger Zweck. Darum ſollen wir uns angelegen ſeyn laſſen, dieſen Zweck bey andern möglichſt zu befördern.

c) Chriſten ſind zu Beförderung dieſes Zwecks beſonders inſofern verpflichtet, als ſie Mitglieder einer Gemeinde ſind, deren Hauptzweck iſt, die Menſch-

heit in immer größerer Ausdehnung und in immer höherem Grad durch das Chriſtenthum zu veredlen, eine ächte und lebendige Erkenntniß und Verehrung Gottes und Chriſti, und die damit zuſammenhängende Geſinnung zu befördern. Mit dieſer Pflicht ſteht im nächſten und nothwendigen Zuſammenhang die Pflicht, Kenntniß von moraliſchen und religiöſen Wahrheiten, Kenntniß des Evangelii und Ueberzeugung von ſeiner Wahrheit und Göttlichkeit bey andern nach Kräften zu befördern, nach unſerem Beruf, nach ſchicklicher Gelegenheit. Aber wir ſind überhaupt auch verpflichtet, einestheils eine zweckmäßige Ausbildung des Erkenntnißvermögens bey andern nicht zu hindern, anderntheils poſitiv beyzutragen, daß andere eine rechte Erkenntniß der Wahrheiten erlangen, deren Kenntniß für ſie nützlich, namentlich ihrem Beruf angemeſſen iſt. Mit der Erfüllung dieſer Pflicht ſteht ganz in keinem Widerſpruch die ächt moraliſche Toleranz, die einzig darin beſteht, daß wir andern nicht wegen Verſchiedenheit ihrer Meynungen oder Denkart die Werthſchätzung und Liebe verweigern, die wir ihnen als unſern Mitmenſchen oder auch Mitchriſten, oder zugleich in Rückſicht auf ihre individuellen Vorzüge ſchuldig ſind. Unmoraliſch iſt eine Toleranz, die in Gleichgültigkeit gegen Irrthümer, beſonders gegen ſchädliche, oder gegen Laſter beſteht.

(Vollkommen richtig ſagt Carus in ſeiner Moral, in dieſer Hinſicht müſſe der Sittlichbeſte ebendarum der Intoleranteſte ſeyn.) Aber in dem vorherbeſtimmten Sinn ſoll Toleranz gegen jeden einzelnen Menſchen ausgeübt werden. Die Werthſchätzung und

Liebe aber gegen ſolche, die wir als irrende, beſonders in wichtigen, auf Religion und Moralität ſich beziehenden, Punkten, anſehen müſſen, muß ſich bey ſchicklichen Veranlaſſungen, wenn wir hoffen dürfen, auf den andern mit Erfolg wirken zu können, auch dadurch äußern, daß wir ihn von ſeinen falſchen Grundſätzen zurückzubringen ſuchen. Nur verſteht es ſich, daß dieß einzig durch moraliſche Mittel geſchehen kann und darf. Es iſt nicht blos unmoraliſch, ſondern auch thörigt an ſich, andere zu anderer Ueberzeugung durch Zwangsmittel bringen zu wollen. Wie können dadurch Ueberzeugungen und Geſinnungen hervorgebracht werden? Iſt einer veredelt, wenn er ſich durch Zwangsmittel beſtimmen läßt, andere Ueberzeugung zu heucheln? Und ſind nicht ſolche Mittel jederzeit zuverläſſige Mittel, die Grundſätze ſelbſt, die man dadurch befördern will, in ein nachtheiliges Licht zu ſtellen, die Geſinnung des Zwingenden mehr oder weniger verdächtig zu machen?

II) Andere Pflichten beziehen ſich auf das Leben anderer, auf ihren Körper, oder auch auf ihren äußern Zuſtand. Mit allen dieſen ſteht in einem gewißen Zuſammenhang die Pflicht, zur Beförderung des höchſten Zwecks der Menſchheit bey andern beyzutragen. Sie hängt damit zuſammen, inſofern wir bey Verletzung anderer Pflichten gegen andere ihnen kein gutes Beyſpiel geben, und ihre Achtung und Liebe nicht erwerben können. Sie ſteht aber auch in beſonderem Zuſammenhang mit einigen andern Pflichten, mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit, mit der Pflicht, für das Leben anderer zu ſorgen, u. ſ. w. Es iſt Pflicht,

für Erhaltung des Lebens und der Geſundheit anderer zu ſorgen. Dieſe Pflicht iſt enthalten im allgemeinen Gebot: Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt; oder (Matth. 7, 12.): was ihr wollet, daß euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen. So theuer unſer eigenes Leben für uns iſt, ſo theuer ſoll auch das Leben anderer für uns ſeyn. Und wie groß iſt der Werth des menſchlichen Lebens, beſonders wenn man es aus dem chriſtlichen Geſichtspunkt betrachtet! Es iſt ein Leben, in dem wir für unſere große Beſtimmung gebildet werden ſollen, für das ewige überirrdiſche Reich Gottes, für die vollkommenſte Art von Wirkſamkeit des Geiſtes für die edelſte Zwecke: Es iſt ein Leben, in welchem und während deſſen wir für manchfaltige Zwecke Gottes thätige Werkzeuge Gottes, in unſeren irrdiſchen Verhältniſſen, in Abſicht auf andere ſeyn ſollen. Hat das menſchliche Leben überhaupt einen groſſen Werth, ſo hat das Leben jedes einzelnen ihn auch. Und wie können wir ernſtlich daran denken, zur Beförderung der Beſſerung und Veredlung unſerer Mitmenſchen möglichſt mitwirken zu wollen, ohne daß uns die Pflicht der Erhaltung ihres Lebens heilig iſt? Im neuen Teſtament beziehen ſich auch einige beſondere Stellen auf die Pflicht, das Leben anderer zu achten. Matth. 15, 19. Gal. 5, 21. 1 Joh. 3, 15. 1 Tim. 1, 9. Dieſe Pflicht iſt theils eine Pflicht der Gerechtigkeit, theils der Güte. Pflicht der Gerechtigkeit iſt es, keinen unſerer Mitmenſchen zu morden, aber auch alles zu unterlaſſen, was zur Verkürzung ihres Lebens, zur Verletzung ihrer Geſundheit, oder der Integrität ihres Körpers beytragen kann; alſo auch darum vor

Härte gegen andere, vor empfindlichen Kränkungen ihrer Ehre uns zu hüten, und auch in dieſer Hinſicht den Affekt des Zorns zu mäßigen. — Pflicht der Güte iſt es, ſoviel möglich auch poſitiv zur Erhaltung des Lebens und der Geſundheit anderer beyzutragen. Eingeſchränkt wird die Pflicht, für Erhaltung des Lebens anderer zu ſorgen, durch das obrigkeitliche Recht der Todesſtrafe, ſoferne dieſe in gewißen Fällen nothwendige Bedingung der Erhaltung der Sicherheit der bürgerlichen Geſellſchaft, beſonders des Lebens der Mitglieder derſelben, iſt; ferner durch den Krieg, aber nur dann, wenn dieſer rechtmäßig iſt.

Wird ſie nicht auch eingeſchränkt durch die Pflicht der Nothwehr? Dadurch verſteht man eine ſolche Vertheidigung unſeres eigenen Lebens gegen einen augenſcheinlich unrechtmäßigen Angriff, die mit Tödtung des andern verbunden ſeyn oder ſie zur Folge haben kann. Aber iſt ſie erlaubt? Wenn ſie es ſeyn ſoll, ſo muß

1) im vorkommenden Fall es gar keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß der Angreifer ungerechter Angreifer ſey, und die boshafte Abſicht habe, unſer Leben zu nehmen;

2) es muß entſchieden gewiß ſeyn, daß ſchlechterdings kein anderes Mittel der Rettung übrig bleibt, als ein gewaltſamer Angriff auf ihn.

3) Eine Nothwehr kann nicht moraliſch rechtmäßig ſeyn, wenn man dabey ſich die Abſicht vorſezt, den andern zu tödten. Man kann moraliſch berechtigt ſeyn, einen gewaltſamen Angriff zu machen auf den andern, der etwa die Folge haben kann, daß er ſein Leben ver-

liert. Aber man darf ſich dabey nicht die Abſicht vor=ſetzen, den andern zu tödten. Man darf ſich in ei=nem ſolchen Fall nur den Zweck vorſetzen, den andern für uns unſchädlich zu machen; und es iſt Pflicht, das Leben des andern möglichſt zu ſchonen, den Angriff ſo einzurichten, daß, wo möglich, zugleich unſer und des andern Leben gerettet werde. Daß unter dieſen Be=ſtimmungen Nothwehr erlaubt ſey, ſcheint mit Recht angenommen werden zu können.

Es iſt nicht einzuſehen, warum man moraliſch ver=pflichtet oder auch nur berechtigt ſey, ſein Leben in ei=nem ſolchen Fall hinzugeben. Aber die Tödtung des andern ſoll man möglichſt zu verhindern ſuchen. We=nigſtens, auch abgeſehen von den chriſtlichen Grund=ſätzen, iſt nicht einzuſehen, wie man erweiſen könne, daß man ſich den Zweck vorſetzen dörfe, den andern zu tödten. Nur die Pflicht der Erhaltung unſers Lebens giebt uns ein Recht zum Angriff. Darum darf der Zweck nur ſeyn, den Angriff des andern unſchäd=lich zu machen. Aber iſt nicht nach chriſtlichen Grund=ſätzen ſelbſt in einem ſolchen Fall gewaltthätiger An=griff eines andern unerlaubt? Einige haben dieß be=hauptet. Mehrere *), Mennoniten z. B. glauben, daß Chriſten überhaupt gewaltſame Gegenwehr unerlaubt ſey; und damit hängt bey ihnen die Meynung zuſam=men, daß es Chriſten nicht erlaubt ſey, ein obrigkeit=liches Amt zu bekleiden. — Auch der Socinianiſche Theolog Wolzogen behauptet in ſeinem Commentar über das Evangelium Matth. (5, 38. f.): daß Noth=

*) S. Walchs neueſte Religionsgeſchichte VIII. Th. S. 443. 459. f.

wehr ꝛc. der Sittenlehre Jeſu widerſtreite. Jene und dieſer berufen ſich auf Matth. 5, 39. Einige Bemerkungen hierüber: Es iſt einzig die Frage, ob man daraus erweiſen könne, daß es unerlaubt ſey, unſer Leben gegen einen ungerechten Angriff gewaltſam zu vertheidigen, wenn kein anderes Rettungsmittel übrig iſt. — Man iſt wohl nicht berechtigt, dieſen Fall zu denen zu rechnen, die Jeſus im Sinne hatte. Jeſus ſpricht nicht von einem Angriff, bey welchem das Leben mit augenſcheinlicher Gefahr bedroht wird. Grotius bemerkt richtig: «Christi hæc verba proprie de ultione agere videntur, aut de vi ad arcendum malum, quod facile ſit reparabile.» Dazu gehört aber gewiß dasjenige, von dem die Frage iſt, nicht. Fragen könnte man übrigens doch, ob nicht vielleicht dieſer Ausſpruch Jeſu, theils in einem beſchränkteren, theils in einem mehr umfaſſenden Sinn genommen werden könne, und ob Jeſus nicht im Voraus darauf habe rechnen können, daß nur diejenigen ihn im umfaſſenderen (volleren) nehmen werden, die zugleich dieſen Sinn als übereinſtimmend mit denjenigen Verſicherungen Jeſu anſehen, die ſich beziehen auf das beſondere Vertrauen, das Chriſten in beſondern Fällen auf die göttliche Vorſehung haben dürfen. Wolzogen und andere, die jenen Ausſpruch in umfaſſendem Sinn nehmen, ſetzen voraus, daß man in ſolchen Fällen auch ein ganz ſpecielles Vertrauen auf die göttliche Vorſehung ſetzen dürfe. Die Sache im Allgemeinen betrachtet, wäre es nicht unmöglich, daß dieſe und vielleicht auch andere Ausſprüche Jeſu inſofern einen zweyfachen Sinn hätten, als der beſchränktere im mehr umfaſſenden Sinn enthalten wäre.)

Der Grundſaz, Kränkungen ſeiner Ehre durch Handlungen zu rächen, durch die das Leben anderer und unſer eigenes augenſcheinlicher Gefahr ausgeſezt wird, iſt ſo beſchaffen, daß niemand deſſen allgemeine Befolgung vernünftigerweiſe wollen kann; denn niemand wäre dabey ſeines Lebens ſicher, weil die Beurtheilung, was Kränkung der Ehre ſey, immer auch vom individuellen Gefühl abhängt, und weil auch rechtſchaffene Menſchen vor Uebereilungen nicht ſicher ſind. Ueberdieß ſteht dieſe Meynung mit den Pflichten gegen die bürgerliche Geſellſchaft im Widerſpruch.

III) Auch in Abſicht auf die äußeren Güter anderer ſollen wir Pflichten beobachten; vorerſt in Abſicht auf ihr äußeres Eigenthum. Auch hier giebt es Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte. Jene dürfen als bekannt vorausgeſezt werden. Sie werden im neuen Teſtament in mehreren Stellen ausdrücklich angeführt: 1 Cor. 6, 9. f. Matth. 15, 19. 1 Theſſ. 4, 6. Röm. 13, 9. Eph. 4, 28. Jac. 5, 4. ꝛc. Sie ſind enthalten in dem allgemeinen Gebot der Liebe gegen andere (Matth. 22, 39.), oder in dem Gebot (Matth. 7, 12.): Andern zu thun, was man im gleichen Falle von ihnen wünſchen würde. Pflicht der Gerechtigkeit iſt es, keinem andern widerrechtlich etwas von dem, was er als Eigenthum beſizt, zu entziehen, aber auch keinem andern etwas von dem vorzuenthalten, was man ihm zuſagte, oder was er aus einem rechtlichen Grund von uns fordern kann, ihm ſein Eigenthum nicht um zu niedrigen Preis abzulocken oder abzudringen, — was wir ihm zu leiſten übernommen haben, zu leiſten. Daß die Erfüllung dieſer Pflicht mit dem

Wohl der menſchlichen Geſellſchaft in engem Zuſammenhang ſtehe, fällt von ſelbſt in die Augen. — Es giebt auch Pflichten der Güte in Beziehung auf das äußere Eigenthum anderer. Wir ſollen beytragen, daß andere äußeres Eigenthum beſitzen, erwerben, daß ihr Eigenthum erhalten, hergeſtellt oder auch vermehrt werde. Dieſe Pflicht kann auf verſchiedene Art erfüllt werden, durch guten Rath, durch Beförderung und Aufmunterung der Arbeitſamkeit, ꝛc. durch Mittheilung eines Theils unſers Eigenthums. — Dieſe Pflicht überhaupt, namentlich auch die Pflicht der Mildthätigkeit im engern Sinn, die in Anwendung eines Theils ſeines Eigenthums zur Unterſtützung der Dürftigen beſteht, iſt enthalten in der allgemeinen Pflicht des Wohlwollens gegen andere.

Wir alle müſſen eine ſolche Unterſtützung von andern in dringenden Fällen wünſchen, uns alſo auch für verpflichtet halten, andere nach Vermögen zu unterſtützen. Die chriſtliche Lehre enthält mehrere Aufforderungen zur Wohlthätigkeit gegen Dürftige, auch gegen dürftige Mitmenſchen überhaupt, ohne Rückſicht darauf, ob ſie Chriſten ſind oder nicht, böſe oder gut, unſere Freunde oder nicht. Matth. 5, 45. Luc. 6, 35. Gal. 6, 10. (1 Tim. 6, 18.).

Die Beweggründe der chriſtlichen Lehre ſind theils die allgemeine, die auch zu Erfüllung anderer Pflichten verpflichten und aufmuntern: Der Wille und das Beyſpiel Gottes (2 Cor. 9, 7. Matth. 5, 45. (vgl. 48. Luc. 6, 35.) 1 Joh. 3, 17. vgl. 4, 21.); das Beyſpiel Chriſti, der allen mit Aufopferung diente (2 Cor. 8, 9.); Rückſicht auf das künftige Leben in doppelter Beziehung:

1) Um die Einwendung zu entkräften, daß wir im Ganzen in Rückſicht auf unſere Glückſeligkeit durch Wohlthätigkeit verlieren;

2) in der Beziehung, daß wir nur durch Liebe gebildet werden können für die Seligkeit und Wirkſamkeit der Bürger des himmliſchen Reichs Gottes. Dieſe Liebe nämlich kann in dieſem Leben ohne Wohlthätigkeit gegen Dürftige, wenn und ſoweit dieſe für uns möglich iſt, nicht vorhanden ſeyn. Ueberdieß erinnert die chriſtliche Lehre daran, (und dieſer Geſichtspunkt iſt wichtig,) daß wir durch Mildthätigkeit ſelbſt zur Beförderung des höchſten Zwecks bey andern beytragen können. Paulus ſtellt dieſen Gedanken in beſonderer Anwendung auf Wohlthätigkeit gegen Chriſten dar, 2 Cor. 9, 11. f. 14. Der Gedanke läßt ſich noch mehr verallgemeinern; denn es iſt im Allgemeinen wahr, daß man in vielen Fällen auch bey Nichtchriſten etwas zu ihrer moraliſchen und religiöſen Bildung, wenigſtens indirekt, durch weiſe Mildthätigkeit beytragen kann.

Können denn nicht dadurch bey manchen Empfindungen der Dankbarkeit, auch gegen Gott, und Gefühle des Vertrauens auf die göttliche Vorſehung, erregt; kann nicht dadurch bey manchen ein wichtiges Hinderniß weggeräumt, oder doch vermindert werden, das überhaupt ihrer geiſtigen Bildung im Weg ſteht? Oder ſind nicht drückende Nahrungsſorgen für viele ſehr hinderlich, auch für den Anfang ihrer moraliſchen Veredlung? Dieſen Zweck ſolle man beſonders vor Augen haben bey der Wohlthätigkeit. —

Wie ſoll die Wohlthätigkeit gegen andere be-

ſchaffen ſeyn? Die chriſtliche Mildthätigkeit ſoll ihrer Quelle nach rein ſeyn, ſich nicht gründen auf Eigennutz, Ehrgeiz (Matth. 6, 1. f. 1 Cor. 13, 3.), überhaupt nicht auf Selbſtſucht, aber auch nicht auf natürliche Gutmüthigkeit (Weichherzigkeit) allein: Sie ſoll verbunden ſeyn mit Willigkeit (2 Cor. 9, 7.): Sie ſoll in ihren Aeußerungen untergeordnet ſeyn der Pflicht der Gerechtigkeit, aber auch der Pflicht, die moraliſche Vollkommenheit anderer nicht zu hindern; man ſoll alſo nicht auf eine Art wohlthätig ſeyn, daß man dadurch Ueppigkeit und Müßiggang nährt. Die Mildthätigkeit ſoll ferner weiſe ſeyn in Abſicht auf die Auswahl ihrer perſönlichen Gegenſtände. Wenn alle übrige Umſtände gleich ſind, ſo gilt die Regel, man ſoll die Würdigern den Wenigerwürdigen vorziehen. Aber keineswegs darf man die Regel als allgemein feſtſtellen: Man ſoll überhaupt nur gegen Würdige wohlthätig ſeyn. Denn

1) giebt es manche Fälle, wo das Bedürfniß, beſonders ein dringendes, entſcheidet für Ausübung der Wohlthätigkeit, ein ſolches Bedürfniß beſonders, dem jezt gerade nur dieſer oder jener abhelfen kann.

Jener Samariter Luc. 10. hatte nicht erſt zu unterſuchen, ob der unglückliche Jude ein würdiger oder unwürdiger Menſch ſey. Das dringende Bedürfniß dieſes Menſchen ſollte ihn beſtimmen, das zu thun, was er that. Er ſollte ihn nur als einen einer ſchleunigen Hülfe bedürfenden Menſchen betrachten.

2) In vielen Fällen ſind wir nicht im Stande zu beurtheilen, ob der Bedürftige würdig oder unwürdig, mehr oder weniger würdig ſey. Und je genauer wir

Chriſti Vorſchrift beobachten, uns vor allem unbilligen liebloſen Urtheil über andere zu hüten, deſto weniger werden wir geneigt ſeyn, ohne hinlänglichen Grund den Bedürftigen für einen Unwürdigen zu erklären. Dazu kommt

3) der (vielleicht oft überſehene) Umſtand: Man kann durch Mildthätigkeit auch oft, wenn gleich nur indirekt, beytragen, daß der andere ein würdiger Menſch werde: Denn gerade drückende Armuth iſt für manche ein großes Hinderniß ihr.r moraliſchen Bildung. Man handelt alſo weder vernünftig noch chriſtlich, wenn man in Beziehung auf Handlungen der Mildthätigkeit immer nur fragt, ob dieſer oder jener Menſch würdig oder unwürdig ſey. Nur dieß iſt nicht zu bezweifeln: Wenn wir die Ueberzeugung haben, daß ein anderer nicht einmal wahrhaft bedürftig ſey, und zugleich Urſache haben zu glauben, er würde Mißbrauch von einer Wohlthat machen; ſo ſind wir verpflichtet, ihm einen andern würdigeren vorzuziehen, den wir zugleich als wahrhaft Bedürftigen kennen. (Je mehrere gute Zwecke wir durch unſere Wohlthätigkeit erreichen können, deſto weiſer iſt ſie, und bey guten Menſchen können mehr gute Zwecke erreicht werden.) Wir ſollen aber auch inſofern in Beziehung auf Mildthätigkeit weiſe ſeyn, als wir auch auf unſere eigene Umſtände und die unſerer Familie Rückſicht nehmen ſollen. An die eigene Umſtände erinnert 2 Cor. 8, 12.; und in einer andern Stelle 1 Tim. 5, 8. erklärt Paulus, daß der ſchlimmer ſey, als ein Heide, der nicht einmal für die Seinigen ſorge. Eine ſolche Wohlthätigkeit, wobey man über das Maas ſeiner Kräfte

geht, iſt auch an ſich nichts weniger als vernünftig, und in Hinſicht auf ihre Folgen der Pflicht der Liebe gegen unſere Mitmenſchen überhaupt nicht angemeſſen. Denn ſie kann keine andere Folge haben, als daß man früher oder ſpäter aufhören muß andern zu geben, ja daß man andern läſtig fallen muß. Was übrigens die genauere Beſtimmung des Maaßes der Mildthätigkeit betrifft, ſo laſſen ſich darüber keine allgemeine Regeln geben; und bey Beurtheilung anderer in dieſer Rückſicht muß man ſich ſehr hüten, den Maasſtab von ſich ſelbſt herzunehmen. Zwey gleich menſchenfreundliche Menſchen können mit gleich guter Geſinnung verſchieden handeln.

Im Fall der Verlezung der Pflicht der Gerechtigkeit in Abſicht auf das Eigenthum anderer, tritt die Pflicht der Wiedererſtattung im engern (oder eigentlichen) Sinn ein. Hat man dem andern etwas unrechtmäßigerweiſe entriſſen oder vorenthalten, ſo iſt man verpflichtet zur Wiedererſtattung. Die Pflichtmäßigkeit derſelben läßt ſich aus mehreren Gründen ableiten. Sie iſt zwar nicht ausdrücklich im N. T. geboten. Aber ſie konnte

1) als bekannt aus dem A. T. vorausgeſezt werden (Ezech. 33, 15.);

2) läßt ſie ſich herleiten ſchon aus dem allgemeinen Grundſaz der chriſtlichen Sittenlehre Matth. 7, 12.: was ihr wollt ꝛc., aus der allgemeinen Pflicht der Gerechtigkeit, die das Chriſtenthum ſo ſehr empfiehlt (Phil. 4, 8.): Denn es iſt fortgeſezte Ungerechtigkeit, das zu behalten, was man dem andern unrechtmäßig entriß oder vorenthielt. Es wird ferner ausdrück-

lich bemerkt, daß Jeſus Luc. 19, 8. 9. den Entſchluß eines römiſchen Zollbedienten gebilligt habe, allen (vierfach) wieder zu erſtatten, von denen er wiſſe, daß er ſie übervortheilt habe, und weil er es von vielen nicht mehr wiſſe, die Hälfte ſeines Vermögens den Armen zu geben. Auch ſezt die Stelle: Philem. v. 18. 19. wohl die Pflicht der Wiedererſtattung voraus. Sie ſezt voraus, daß der Sklave, von dem die Rede iſt, verpflichtet ſey, den Schaden, wo möglich, zu erſetzen, den er verurſacht hatte. Endlich läßt ſich auch eine ächte und ernſtliche Bereuung des Böſen nicht denken, ohne das ernſtliche und aufrichtigſte Streben, namentlich auch wieder zu erſtatten, wenn und ſoweit es möglich iſt, was man andern unrechtmäßig entriß. Aber der Anfang der Beſſerung muß darin beſtehen, daß man überhaupt ſeine Vergehungen ernſtlich bereut, alles Böſe ernſtlich verabſcheut, namentlich das, deſſen man ſich ſchuldig machte. Wahre Beſſerung kann alſo nicht ohne die ernſtliche Bemühung wieder zu erſtatten vorhanden ſeyn.

Aber mehr kann auch nicht gefordert werden, als das ernſtlichſte und thätigſte Beſtreben, wieder zu erſtatten, wenn und ſoweit es möglich iſt. Denn allerdings kann Wiedererſtattung in manchen Fällen phyſiſch unmöglich ſeyn. Derjenige, welcher es ſchuldig iſt, kann bey ſeinen gegenwärtigen Umſtänden nicht im Stande ſeyn, es zu thun. Wenn aber nur das unmöglich iſt, eben denſelben Perſonen wieder zu erſtatten, die man unrechtmäßigerweiſe um einen Theil des Ihrigen gebracht hat, weil ſie nicht mehr leben, oder weil man nicht mehr weiß, welche Perſonen man be-

vortheilt hat, wie es bey dem römiſchen Zollbedienten, (Luc. 19, 8.) der Fall war, ſo ſoll man wenigſtens das unrechte Gut nicht behalten wollen, nicht als Eigenthum betrachten, ſondern es im erſten Fall den Erben deſſen, den man bevortheilt hat, zurückgeben, im zweyten Fall aber das, was man wiedererſtatten ſollte, ausſchließend zur Wohlthätigkeit gegen Arme beſtimmen.

Man kann aber

2) von der Wiedererſtattung freygeſprochen werden, durch den, welchem man ſie ſchuldig iſt, und es kommt nur darauf an, ob man in Hinſicht auf ſeine Umſtände und die des andern moraliſch berechtigt iſt, eine ſolche Diſpenſation anzunehmen, oder den andern dazu zu veranlaſſen. Philemon ſprach wohl ſeinen Sklaven frey von dieſer Verbindlichkeit. Dieß iſt Pflicht der Wiedererſtattung im engern (eigentlichen) Sinn. Allein die Hauptgründe für dieſe Pflicht beweiſen zugleich, daß man nicht blos in Rückſicht auf den Schaden, den man andern in Rückſicht auf ihr Vermögen unrechtmäßigerweiſe zugefügt hat, ſchuldig iſt, wiederzuerſtatten, ſondern daß man ihnen auch Wiedererſtattung (in einem weitern Sinn) ſchuldig iſt, wenn man in irgend einer andern Hinſicht ihren Zuſtand unrechtmäßigerweiſe verſchlimmert hat: Man ſoll die Folgen davon, wenn und ſoweit es möglich iſt, aufzuheben ſuchen. Allein freylich tritt bey Nachtheilen ſolcher Art, die nicht das Vermögen betreffen, der Fall nur zu häufig ein, daß es unmöglich iſt, den ganzen Schaden oder auch nur den größten Theil davon zu vergüten. Bey Kränkungen der Ehre anderer, bey Verletzungen ihrer Geſundheit, bey

Vergehungen in Hinſicht auf den moraliſchen Zuſtand anderer iſt es nicht leicht möglich, auch nur den gröſſern Theil des verurſachten Schadens zu erſetzen. Aber zuweilen iſt auch ſelbſt eine ſehr unvollkommene Vergütung für uns unmöglich, wenn z. B. der durch unſere Schuld Verſchlimmerte nicht mehr lebt, oder wir wenigſtens gar nicht mehr auf ihn würken können. Je ſchmerzhafter es für den ſich beſſernden Menſchen iſt, in einen ſolchen Fall zu kommen; deſto mehr iſt es Pflicht, uns aufs ſorgfältigſte zu hüten vor aller Verletzung unſerer Pflicht gegen andere, uns zu hüten, daß nicht irgend einer unſerer Mitmenſchen durch uns in irgend einer Rückſicht Nachtheil leide.

Zu den Pflichten, die ſich zunächſt auf Beförderung und Nichtverhinderung der vernunftgemäßen Zwecke anderer beziehen, gehören

IV) auch diejenigen, die ſich auf die Ehre anderer beziehen. Wir führen zuerſt die äußere Pflichten an, die ſich darauf beziehen, und zeigen dann, welche Geſinnung dabey zu Grund liegen ſoll.

Was das äußere pflichtmäßige Verhalten gegen die Ehre anderer betrifft; ſo gehören dazu negative und poſitive Handlungen.

1. Negative Handlungen: — Wir ſollen die Ehre anderer auf keine Art verletzen, nicht in ihrer Abweſenheit, nicht in ihrer Gegenwart.

a) Nicht in ihrer Abweſenheit. Die Pflicht der Gerechtigkeit fordert, daß wir in keinem Fall Unwahrheiten ausbreiten, die für den andern nachtheilig ſind, oder unzuverläßige Gerüchte verbreiten, die wir ſelbſt für wahr zu halten keinen hinlänglichen Grund haben,

die man oft nur glaubt, weil man den, auf den ſie ſich beziehen, nicht liebt, wie man ſoll, und durch Verkleinerung des andern ſich ſelbſt erheben will. Man ſoll, dieß fordert die Pflicht der Gerechtigkeit, kein ungerechtes Urtheil über andere verbreiten; und die Pflicht der Liebe fordert, daß wir auch keine für andere nachtheilige Wahrheiten verbreiten, wenn nicht irgend eine höhere Pflicht es nothwendig macht, wenn wir nicht z. B. nachtheiligen Wirkungen der Thätigkeit anderer dadurch entgegen wirken ſollen.

b) In der Gegenwart anderer ſollen wir ihre Ehre nicht verletzen, durch die Art wie wir uns gegen ſie äußern, durch ungegründetes Tadeln, durch äußere Zeichen einer unbilligen Geringſchätzung ꝛc. (vergl. Matth. 5, 21. f. ꝛc.)

2. Die poſitiven Pflichten ſind:

1) Wir ſollen jedem einzelnen die Ehre erweiſen, die wir ihm ſchuldig ſind, die Achtung zu erkennen geben, die er fordern kann, auch die äußere Ehre, auf die er wegen ſeiner äußern Verhältniſſe Anſpruch machen kann, Röm. 13, 7. Wir ſollen

2) aber auch bey andern ſeine Ehre zu erhalten und zu befördern ſuchen, ſoweit es möglich iſt, ohne die Wahrhaftigkeit zu verletzen. Wir ſollen dazu beſonders dadurch beytragen, daß wir die guten Eigenſchaften und Handlungen des andern bey ſchicklichen Gelegenheiten bekannt machen, beſonders wo es für ihn nützlich ſeyn kann. Wir ſollen ungegründete oder falſche nachtheilige Urtheile über einen andern freymüthig beſtreiten und zu widerlegen ſuchen, ohne durch Menſchenfurcht uns abhalten zu laſſen. Es iſt nicht erlaubt,

zu ſchweigen in ſolchen Fällen, auch bey Perſonen hö- hern Rangs. Wo von Vertheidigung des guten Rufs anderer die Rede iſt, ſoll freymüthig geſprochen wer- den. Wir ſollen endlich ſeine wirklich erweisliche Feh- ler ſoweit als möglich zu entſchuldigen ſuchen, an wahrſcheinliche oder erweisliche Entſchuldigungsgrün- de, wenn ſolche ſich finden laſſen, erinnern, und ſcho- nende Beurtheilung zu befördern ſuchen. Wie oft tritt in Geſellſchaften, beſonders wo es an Stoff zu nützlicher Unterhaltung fehlt, und die zur Geſellſchaft gehörenden einen leeren Kopf und ein leeres Herz ha- ben, der Fall ein, daß man ſich damit unterhält, an dieſem oder jenem Fehler aufzuſuchen und alle von der ſchlimmſten Seite zu betrachten, ohne auf Entſchuldi- gungsgründe und auf manche gute Eigenſchaften des Gegenſtands der Unterredung Rückſicht zu nehmen! Sehr wichtig ſind dieſe Pflichten.

Die Pflichten gegen die Ehre anderer ſtehen alle in nothwendigem Zuſammenhang mit der Werthſchä- zung anderer überhaupt, theils als Menſchen, theils in Rückſicht auf ihre beſondere Vorzüge. Aber auſſer dieſem allgemeinen Grund giebt es noch mehrere beſon- dere. Durch ein pflichtwidriges Verfahren in Abſicht auf die Ehre anderer verletzen wir unſere Pflicht gegen ſie nicht blos inſofern, als wir ihre Ehre kränken, ſon- dern oft auch auf andere Art. Wir ſchaden nicht ſel- ten ihrer Geſundheit, und tragen oft dazu bey, daß ihre Wirkſamkeit beſchränkt wird, daß die Achtung und das Zutrauen anderer gegen ſie geſchwächt wird, und daß ihr eigener Muth in Abſicht auf ihre Thätigkeit ſinkt, daß ſie das Zutrauen zu ſich ſelbſt in gewißem

Grad verlieren. Durch ein einziges kränkendes Urtheil iſt wohl manchmal ſchon der Gekränkte auf einige Zeit wenigſtens muthlos gemacht worden, nicht ſelten wohl ein guter Menſch, der viel für andere wirken konnte. Wir verletzen ferner durch Kränkungen der Ehre anderer die wichtige Pflicht, andere nicht zur Sünde zu reizen; denn Kränkungen der Ehre reizen zum Zorn, zur Feindſeligkeit und Rache. Ueberdieß verletzen wir unſere Pflicht gegen mehrere andere, eine Pflicht gegen die menſchliche Geſellſchaft überhaupt. Durch Kränkungen der Ehre anderer vermindern wir unſere eigene Tauglichkeit zur Erfüllung mancher wichtigen Pflichten gegen andere, unſere eigene Brauchbarkeit zur Förderung des gemeinen Beſten, weil wir durch die Gewohnheit, andere durch liebloſe Urtheile ꝛc. zu kränken, unſere Mitmenſchen von uns entfernen, ihr Zutrauen gegen uns ſchwächen, oder es verlieren, andere zur Abneigung gegen uns reizen. Wir tragen überdieß auch dazu bey, daß die Brauchbarkeit der Gekränkten ſehr oft vermindert wird. Wir verhindern dadurch manches Gute, das ſie in der Welt wirken könnten; und wer kann die Summe des Guten berechnen, das in manchen Fällen vielleicht durch eine einzige Verläumdung verhindert wird? Wir entkräften durch Tadelſucht die Wirkſamkeit guter Beyſpiele; wir tragen dadurch bey, das Zutrauen zu der Menſchheit überhaupt mehr oder weniger zu ſchwächen, Verachtung der Menſchheit zu befördern, den Unglauben an menſchliche Tugend, der ſo nachtheilig iſt, zu befördern. Daraus folgt von ſelbſt, daß wir ebendarum in mehr als einer Hinſicht eine Pflicht gegen Gott dadurch verle-

zen. Wir verhindern durch ungerechtes liebloſes Urtheilen, überhaupt durch pflichtwidriges Betragen gegen die Ehre anderer, die Beförderung mancher wichtigen Zwecke Gottes. Eben darum erklären ſich Jeſus und die Apoſtel oft gegen alles, wodurch die Pflicht gegen die Ehre anderer verlezt wird. Z. B. Matth. 7, 1. Es bedarf nicht der Bemerkung, daß κρινειν nicht heißen kann: überhaupt andere beurtheilen, oder ungünſtig über andere urtheilen. Was Jeſus v. 6. 15. f. ſagt, ſo wie Matth. 18, 15. 6, 14. f. ſezt klar voraus, daß man allerdings über andere urtheilen dürfe und ſolle, ja auch ungünſtig. Κρινειν heißt nur: ſtreng, lieblos und richterlich über andere urtheilen, über einzelne Handlungen oder den ganzen Charakter und Werth anderer. Wir verletzen Jeſu Vorſchrift,

1) wenn wir ohne zulänglichen Grund nachtheilig über andere urtheilen;

2) wenn wir ihre fehlerhafte Handlungen und ihren Charakter nur von der ſchlimmen Seite betrachten, am gernſten nur beym Fehlerhaften ſtehen bleiben, und das Gute überſehen, mehr oder weniger in den Schatten ſtellen, oder wenn wir uns ein entſcheidendes Urtheil über die Größe der Verſchuldung anderer bey einzelnen Handlungen, oder über die Größe ihres ſittlichen Totalwerths oder Unwerths erlauben. Aber es finden ſich auch andere Stellen, wo Kränkungen der Ehre von verſchiedener Art für etwas eines Chriſten Unwürdiges erklärt werden; z. B. Röm. 1, 30. Matth. 15, 19. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Jac. 4, 11. f. 2 Tim. 3, 2. ꝛc.

Bey dieſem äußern Verhalten müſſen nun gewiße

innere Handlungen zu Grund liegen, wenn unſere Pflicht wirklich aufrichtig und vollſtändig erfüllt werden ſoll. Nicht blos die Aeußerung ſolcher Urtheile über andere, die dem Gebot der Gerechtigkeit und des Wohlwollens angemeſſen ſind, iſt Pflicht, ſondern auch eine ſolche innere Beurtheilung anderer, die mit jenem Gebot übereinſtimmt. Das κρινειν Matth. 7, 1. bezieht ſich nicht blos auf das Ausſprechen der Urtheile über andere, ſondern auch auf die innern Urtheile, die jenen zu Grunde liegen. Wir müſſen den Anfang damit machen, daß wir uns öfter an die Vorzüge der menſchlichen Natur erinnern, die alle mit einander gemein haben, oft den Gedanken uns vergegenwärtigen, jeder einzelne menſchliche Geiſt habe an ſich und nach Gottes Urtheil große Vorzüge; daß wir bey jedem einzelnen ſeine beſondere Vorzüge und gute rühmliche Handlungen unpartheyiſch als ſolche anerkennen, alles Gute an andern ſchätzen und gerne anerkennen. Wir müſſen aber auch die Fehler anderer in keinem Fall unbillig beurtheilen, nie ihr Gutes dabey überſehen, nicht den ganzen Menſchen nach einzelnen Handlungen oder Zügen beurtheilen, auch an die möglichen Entſchuldigungsgründe denken. Dieſe Art über andere zu urtheilen wird um ſo gewißer und leichter unſere Denkart werden, wenn wir dabey zugleich recht oft an unſere eigene Fehler und Schwächen, an ehmalige und an noch fortdaurende denken. Deßwegen verbindet Jeſus mit dem Gebot: Matth. 7, 1. die Vorſchrift, (v. 3. ff.) ein jeder ſoll ſich ſelbſt prüfen, ſeine eigene Fehler kennen lernen. Zugleich iſt es nöthig, allen den Hinderniſſen entgegenzu-

wirken, die uns Werthſchätzung und Achtung anderer erſchweren, namentlich dem Ehrgeiz, und Neid, aber auch der Leichtglaubigkeit, die ſich bey manchen wenigſtens nicht boshaften Menſchen findet, die alle nachtheilige Gerüchte von andern auffaßt, und öfters weiter verbreitet. Eine ſolche innere, gerechte und billige Beurtheilung anderer iſt ſchon deßwegen pflichtmäßig, weil wir ſonſt die auf das äußere Verhalten ſich beziehenden Pflichten entweder gar nicht, oder nicht aufrichtig und vollſtändig erfüllen können. Können wir wohl die Ehre anderer aufrichtig auch durch poſitive Handlungen, ohne ein gerechtes und billiges inneres Urtheil über ſie, befördern? Können wir nicht ohne Heucheley die guten Eigenſchaften anderer rühmen, wenn wir ſie nicht wirklich anerkennen? Und werden wir uns wohl, ohne billige innere Beurtheilung anderer, des Ausſprechens aller liebloſen Urtheile über ſie enthalten? Aber auch abgeſehen vom äußern Verhalten gegen die Ehre anderer, ſo iſt es ſchon an ſich pflichtmäßig, ſie in ſeinem Innern ſo zu beurtheilen, wie wir alle wünſchen müſſen von andern beurtheilt zu werden. Es iſt auch Ungerechtigkeit, ungerecht über andere zu denken; es iſt auch Liebloſigkeit, liebloſe Urtheile zu ſeinen eigenen Urtheilen zu machen, und in ſeinem Innern zu verſchließen. —

V) Was endlich das äußere Vergnügen anderer, ihren Lebensgenuß betrifft; ſo folgt aus dem Gebot: Liebe deinen Nächſten 2c. ohne Zweifel auch, wir ſollen

1) andere nicht an einem erlaubten Genuß hindern, ihnen nicht einen erlaubten Genuß zu verbittern

oder zu erſchweren ſuchen, ſondern vielmehr beytragen, daß andere ſchuldloſe Vergnügungen genießen können, aus denſelben Gründen, aus welchen wir ſie uns wünſchen.

2) Auf der andern Seite iſt es aber auch Pflicht, auf keine Art beyzutragen, daß andere unerlaubte und ſchädliche Vergnügungen genießen; es iſt pflichtwidrig, ſie dazu zu reizen oder zu veranlaſſen, ihnen dazu behülflich zu ſeyn.

In den bisherigen Pflichten iſt auch die Pflicht oder Tugend der Dienſtfertigkeit enthalten. Sie beſteht im Allgemeinen in einem aus der Liebe hervorgehenden Beſtreben, ſeine perſönliche Kräfte zum Vortheil anderer anzuwenden. Daß ſie aber in mancher Hinſicht zu beſchränken iſt, iſt leicht einzuſehen. Sie wird beſchränkt

1) durch unſer phyſiſches Vermögen; denn es iſt unmöglich mit unſern beſchränkten Kräften in unſerm beſchränkten Kreis allen zu dienen;

2) durch moraliſche Gründe oder andere höhere Pflichten, mit denen ſie in Colliſion kommt. Man darf in keinem Fall ſeine Kräfte ſo gebrauchen zum Vortheil eines andern, daß man ihm oder andern einen größern Nachtheil verurſacht, ihm nicht ſo dienen, daß man dadurch ſein Gewiſſen verlezt, nicht dienen auf Koſten der Berufspflichten.

Mit den bisherigen Pflichten ſteht im Zuſammenhang die Pflicht der chriſtlichen Verträglichkeit oder Friedfertigkeit. Auch ſie wird ausdrücklich empfohlen im neuen Teſtament, z. B. Matth. 5, 9. ειρηνοποιοι ſind zwar zunächſt ſolche, die Frieden bey andern zu ſtiften ſuchen; aber man muß zugleich an ſolche denken, die ſelbſt auch

den Frieden mit andern zu erhalten ſuchen. Ganz beſtimmt wird dieſe Pflicht dargeſtellt, Röm. 12, 18. Die erſten Worte des Vers („ει δυνατον“) enthalten zugleich die Beſchränkung dieſer Pflicht. Es bedarf keines Beweiſes, daß die Pflicht der allgemeinen Menſchenliebe, die Pflicht, für Erhaltung des Lebens unſerer Mitmenſchen zu ſorgen, die Pflicht, das gemeine Beſte zu befördern, auch zu dieſer Pflicht aufmuntert. In einem vorzüglichen Grad muß ſie ausgeübt werden gegen ſolche, mit denen wir in näherer und fortdaurender Verbindung ſtehen, z. B. von einem Ehegatten gegen den Ehegatten ꝛc. Sie iſt von wichtigen Folgen in Beziehung auf die Bewirkung manches Guten, das gemeinſchaftlich gefördert werden ſoll. Aber auf der andern Seite iſt es freylich ebenſo gewiß, daß nicht jede Art von Friedfertigkeit, und daß ſie nicht unter allen Umſtänden pflichtmäßig iſt. Jene Art von Friedfertigkeit iſt keine Tugend, bey der nicht Menſchenliebe und Liebe gegen Gott, ſondern etwas anders zu Grund liegt, etwa Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit gegen das Gute, Weltklugheit, pflichtwidrige Menſchengefälligkeit. Aber auch die Art von Friedfertigkeit iſt nicht moraliſch gut, nicht pflichtmäßig, bey der man auf Koſten anderer (oder zum Nachtheil für gute Zwecke, die man befördern ſollte) Frieden zu erhalten ſucht, alſo ſchweigt, wo man ſprechen — unthätig iſt, wo man thätig ſeyn ſollte, Unordnungen und Mißbräuchen nicht ſteuert, denen man ſteuren ſollte und könnte, die gedrückte Unſchuld nicht in Schutz nimmt, die man ſchützen ſollte, Strafbare nicht ſtraft. Dieß alles liegt in dem: ει δυνατον etc. (Röm. 12, 18.).

B) Noch iſt eine wichtige abſolute Pflicht gegen andere übrig, die beſondere Betrachtung verdient, die zwar ſelbſt in gewißem Zuſammenhang ſteht mit den Pflichten, die ſich auf die vernunftmäßigen Zwecke anderer beziehen, aber, inwiefern ſie zu den negativen Pflichten gehört, ihrem Hauptgrund nach von jenen Pflichten unabhängig iſt.

Dieß iſt die Pflicht der Wahrhaftigkeit, womit die der Treue in enger Verbindung ſteht.

Zuerſt von jener:

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit iſt theils eine negative, theils eine poſitive. Die negative oder prohibitive verbietet uns ſolche Aeußerungen, die im Widerſpruch ſtehen mit unſeren Ueberzeugungen oder Entſchlieſſungen, und bey denen wir die Abſicht haben, andere zu täuſchen, (d. h. andere glauben zu machen, was wir ſelbſt für unwahr halten). Die poſitive gebietet, ſich gegen andere ohne Zurückhaltung zu äußern. Zwiſchen beyden ſteht in der Mitte die pflichtmäßige Zurückhaltung, Verſchweigung der Wahrheit, ohne daß man Unwahrheit ſagt.

I) Negative Pflicht der Wahrhaftigkeit. —

Hier gilt die Regel: Es iſt Pflicht, in keinem Fall wiſſentlich Unwahrheit zu ſagen, in der Abſicht, den andern zu täuſchen.

a. Was den Begriff von der negativen Pflicht der Wahrheit betrifft, ſo ergiebt ſich ſchon aus der angegebenen Beſtimmung, daß damit nicht rhetoriſche und dichteriſche Einkleidungen, Fabeln im Widerſpruch ſtehen. Denn der, welcher ſie ausſpricht, hat nicht die Abſicht, andere zu täuſchen; er ſezt voraus, und

kann vorausſetzen, der Vernünftige nehme ſie, wie ſie genommen werden ſollen, nicht als buchſtäbliche Wahrheit.

Mit der negativen Pflicht der Wahrhaftigkeit ſtehen aus gleichem Grund nicht im Widerſpruch ſolche konventionelle Höflichkeitsbezeugungen, wobey man vorausſetzen kann, andere nehmen ſie gerade in dem Sinn, in welchem ſie genommen werden ſollen, und glauben darum nichts Unwahres, folgern nicht daraus, was mit unſerer Geſinnung im Widerſpruch ſteht. Es giebt mehrere konventionelle Höflichkeitsformeln, die freylich buchſtäblich verſtanden, Unwahrheiten ſind. Allein man kann vorausſetzen, der andere denke dabey, was dabey zu denken iſt. Lügen wären es freylich, wenn der, welcher ſich ihrer bedient, nicht das dabey dächte und fühlte, was dabey gedacht und gefühlt werden ſoll, wenn er die Werthſchätzung nicht fühlte, die dadurch bezeichnet werden ſoll — die Werthſchätzung, die er theils andern Menſchen überhaupt, theils einzelnen aus beſondern Gründen ſchuldig iſt. Indeſſen muß man freylich auch hier vorſichtig ſeyn, um die Grenzen nicht zu überſchreiten, und ins Gebiet der Unwahrheit überzugehen. Sobald man Urſache hat zu glauben, daß der, mit dem wir ſprechen, eine gewiße Aeußerung (oder: gewiße Ausdrücke) für mehr nehmen würde, als ſie ſagen ſoll, ſo muß man ſie vermeiden oder den Irrthum abzuſchneiden ſuchen. (Ein ſolcher Irrthum kann, beſonders bey Perſonen von anderem Geſchlecht, zuweilen von nachtheiligen Folgen ſeyn.) Auch bey Höflichkeitsformeln muß man zuwei-

len Modifikationen treffen, die ſie der Wahrheit näher bringen.

Mit der negativen Pflicht der Wahrheit ſteht endlich nicht im Widerſpruch, Herablaſſung zur Denkart anderer, wenn ſie nicht ſoweit geht, daß man entweder einen Irrthum anderer, den man als einen Irrthum erkennt, durch poſitive Aeußerungen (nährt oder) beſtätigt, oder einen neuen Irrthum wiſſentlich bey ihnen zu veranlaſſen ſucht.

b. Welche Gründe verpflichten nun zur Ausübung der negativen Pflicht der Wahrhaftigkeit? Es finden ſich

1) für Chriſten entſcheidende Gründe dafür in Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, und in Jeſu Beyſpiel. Der Ausſpruch Matth. 5, 37. fordert unſtreitig von Chriſten die ſtrengſte Wahrhaftigkeit. Jeſus ſagt in Beziehung auf die Gewohnheit der Juden, im gemeinen Leben auch bey den geringfügigſten Veranlaſſungen zu ſchwören: Εςω ὁ λογος υμων ναι ναι ὀυ ὀυ. Man mag dieſe Worte interpretiren, wie man will, ſo liegt immer die Forderung ſtrenger Wahrhaftigkeit darin. Erklärt man ſie ſo: In allen Fällen, wo man ſonſt eidliche Verſicherungen gebraucht, ſoll eure Rede ein bloßes Ja oder Nein ſeyn; ſo muß hinzugedacht werden: Ihr ſollt auch bey unbeſchwornen Ausſagen ſtrenge Wahrhaftigkeit beobachten; bloße Ausſagen in eurem Mund ſollen ebenſo zuverläßig ſeyn, als die feyerlichſten Betheurungen. Erklärt man aber ſo: Eure Rede ſoll ein wahrhaftes Ja, ein wahrhaftes Nein ſeyn; ſo liegt ohnehin die Forderung der Wahrhaftigkeit darin. Ganz ähnlich iſt Jac. 5, 12.

Sehr wichtig iſt in Beziehung auf die Wahrhaftigkeit, oder auf ihr Gegentheil, die Lügenhaftigkeit, auch Joh. 8, 44. Den größten Feind alles Guten ſchildert Jeſus als einen Lügner; ihm, ſagt er, ſeyen Lügner ähnlich. Etwas Abſchreckenderes kann nicht geſagt werden.

Eine ſehr beſtimmte Aufforderung zur ſtrengſten Wahrhaftigkeit enthält auch Eph. 4, 25. verbunden mit v. 24. Der Grund für die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, der aus dem Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden hervorgeht, iſt der allgemeinſte und höchſte. Wir ſollen uns nach Gottes Muſter, und ebendeßwegen auch zur ſtrengſten Wahrhaftigkeit bilden. Paulus ſezt auch (v. 25.) einen andern Grund hinzu, der eine beſondere Beziehung auf das Verhältniß mit der Geſellſchaft hat, mit der man in Verbindung ſteht: „ὅτι εσμεν αλληλων μελη." Dieß bezieht ſich zunächſt auf die Chriſtengeſellſchaft. Wir ſollen uns der Lügen (gegen einander) enthalten, weil wir alle Glieder einer Geſellſchaft, einer Gemeinde Chriſti, ſind, die durch das Band gegenſeitiger Werthſchäzung und Liebe und gegenſeitigen Zutrauens aufs innigſte mit einander verbunden ſeyn ſollen. Denn dieſe Werthſchäzung, Liebe, Zutrauen, wird geſtört durch jede Verlezung der Wahrhaftigkeit. Man kann aber dieſen Grund verallgemeinern, und ihn denken in Beziehung auf menſchliche Geſellſchaft überhaupt. Menſchen überhaupt, und namentlich Bürger eines Staats ſtehen in einer Verbindung, zu deren Erhaltung und für deren Zwecke gegenſeitige Werthſchäzung und Zutrauen nothwendig iſt; ſie ſollen alſo wahrhaft ſeyn.

Für dieſe Pflicht laſſen ſich aber

2) auch Gründe anführen, die von der Offenbarung unabhängig, aber auch in jenen Stellen zum Theil angedeutet ſind. Ein wichtiger Grund iſt dieſer: Durch ein ſtarkes Gefühl kündigt ſich jede Lüge als etwas an, deſſen wir uns vor uns ſelbſt zu ſchämen haben, und jeder, der die Entdeckung macht, er ſey von einem andern, wenn gleich nicht in ſchlimmer Abſicht, belogen worden, kann ſich eines gewißen moraliſchen Unwillens darüber nicht enthalten. Dieſes Gefühl liegt tiefer als alle Raiſonnements. Dadurch kündigt ſich uns unmittelbar die Pflicht an, nicht zu lügen. Es laſſen ſich aber auch Gründe anderer Art anführen. Auch die Wahrheitsliebe verpflichtet zur Wahrhaftigkeit. Wahrheit ſoll uns theuer ſeyn, in Rückſicht auf uns und andere.

Es gehört zur Beſtimmung der Menſchen ebenſo gut, zur Kenntniß der Wahrheit zu gelangen, als ſittlich gut zu werden. Das Wahre und Gute ſtehen in engem Band.

Wir ſollen nicht abſichtlich beytragen, andere zu einem Irrthum zu verleiten. — In ſehr vielen Fällen verpflichtet die ſchuldige Achtung gegen andere zur Wahrhaftigkeit. Wer die Pflicht der Wahrheit verlezt, fordert, der andere ſoll ihm trauen, erfüllt aber die Bedingung nicht, die dabey vernünftigerweiſe vorausgeſezt werden muß. Das Lügen iſt Aeußerung des Mangels an Werthſchätzung anderer als vernünftiger Weſen. Wahrhaftigkeit iſt ferner von großer Wichtigkeit in Rückſicht auf die Erhaltung und das Wohl der Geſellſchaft. Es liegt in Hinſicht darauf ſehr viel daran, daß gegenſeitiges Zutrauen erhalten werde.

Aber durch Lügenhaftigkeit wird das gegenſeitige Zutrauen allmählig zerſtört. Endlich iſt der Grundſatz des Lügens jederzeit ſo beſchaffen, daß er vernünftigerweiſe als allgemeiner Grundſatz (oder: daß vernünftigerweiſe die allgemeine Befolgung deſſelben) nicht gewollt und nicht einmal gedacht werden kann. Einen ſolchen aber kann die Vernunft unmöglich billigen. Daß der Grundſatz des Lügens wirklich ſo beſchaffen ſey, läßt ſich leicht beweiſen, man mag ihn beſtimmen, wie man will. Wir betrachten zuerſt den Grundſatz, überhaupt andere zu belügen nach ſeinem Belieben. Dieſer Grundſatz, allgemein befolgt, müßte ſich ſelbſt aufheben und ſeinen Zweck. Wer dieſen Grundſatz befolgt, will ſo gut als der Wahrhafte, daß andere ihm glauben. Würde aber dieſer Grundſatz allgemein befolgt, ſo müßte das Zutrauen zu den Verſicherungen anderer wegfallen, weil man nie wiſſen könnte, ob andere uns nicht täuſchen wollen. Durch die allgemeine Befolgung jenes Grundſatzes alſo würde die darin enthaltene Abſicht (andere zu täuſchen) vernichtet werden. — Freylich könnte man in manchen Fällen das, was von andern verſichert würde, aus andern — nicht vom Zutrauen zu ihren Worten abhängenden — Gründen als wahr annehmen; aber in keinem Fall auf ihre Ausſagen hin. Ob dieſe mit ihrer Ueberzeugung einſtimmen, wäre in dem vorausgeſezten Fall immer zweifelhaft. (Die gegenſeitige Gedanken-Mittheilung wäre dann ein zweckloſes Spiel, das dem einzigen vernünftigen Zweck derſelben nicht entſpräche.) — Man kann vernünftigerweiſe nicht wollen, daß der erwähnte Grundſatz allgemein

befolgt werde. Denn ſollte man dieſes wollen können, ſo müßte man den Willen haben können, ſich von andern nach ihrem Belieben täuſchen zu laſſen, falſche Ausſagen ohne Grund für wahr zu halten. Dieß kann ich aber als vernünftiges Weſen nicht wollen, alſo auch nicht allgemeine Befolgung jenes Grundſazes, alſo kann ich auch Befolgung deſſelben nicht für erlaubt halten.

Auch der Grundſaz, man dürfe andere belügen, um eines guten oder wenigſtens um eines wichtigen guten Zwecks willen, iſt verwerflich. Auch er hat im Weſentlichen gegen ſich, was gegen den erſtern eingewendet wurde. Auch der leztere kann nicht als allgemeiner Grundſaz gedacht und gewollt werden. Will man einen guten Zweck durch Unwahrheit befördern, andern oder ſich dadurch einen Vortheil verſchaffen; ſo muß vorausgeſezt werden, daß der andere die Unwahrheit, die man ihn glauben machen will, für wahr halte. Wenn aber jener Grundſaz allgemein befolgt würde, ſo würde nothwendig in allen den Fällen Glauben an die Verſicherung des andern wegfallen, in welchen man vermuthete oder auch nur für möglich hielte, der andere befinde ſich im Fall, durch eine Täuſchung einen guten Zweck erreichen zu wollen. Und wie ſehr groß wäre die Menge von Fällen, in welchen wir nicht darüber urtheilen könnten, ob nicht der, mit dem wir ſprechen, ſich einen gewißen, vielleicht nur eingebildet guten, Zweck vorgeſezt habe, den er durch eine Lüge erreichen wolle? Das Zutrauen gegen andere würde in hohem Grad geſchwächt, und in Hinſicht auf die Fälle aufgehoben werden, in welchen man

durch eine Täuſchung nutzen wollte. Alſo iſt jener Grundſatz verwerflich.

Es iſt nicht beſſer, dafür den noch beſtimmtern, wenigſtens ſcheinbar beſtimmteren, Grundſatz zu ſezen: Man darf zwar nicht in allen Fällen lügen, wo ein guter, aber doch, in allen denen, wo ein wichtiger guter Zweck dadurch gefördert werden kann.

Es hat auch mit dieſem Grundſatz im Weſentlichen dieſelbe Bewandtniß, wie mit dem vorhergehenden: Als allgemeiner Grundſatz kann er ſo wenig, als dieſer, gelten, weil er bey der allgemeinen Befolgung mit ſich ſelbſt in Widerſpruch kommen müßte. Man könnte in allen Fällen dem andern nicht glauben, wo man vermuthete, oder für möglich hielte, der andere möge gerade jezt durch eine poſitive Unwahrheit (Lüge) ſich ſelbſt oder einem dritten einen wichtigen Vortheil verſchaffen zu können glauben, und verſchaffen wollen. Ob der Vortheil an ſich groß wäre oder nicht, darauf käme es nicht an, ſondern blos darauf, ob nicht nach der individuellen Anſicht des Sprechenden im gegenwärtigen Fall aus einer Lüge ein großer Vortheil hervorgienge, ob der Vortheil nicht ihm groß ſchiene. — Mehrere ſchon in ältern, aber auch neueren Zeiten, von den ältern Kirchenvätern, z. B. Clemens Alexandrinus, Hieronymus, Origenes, Chryſoſtomus, von den neuern namentlich alle Wolfianer, und andere haben behauptet, in mehreren oder wenigern Fällen gebe es rechtmäßige Ausnahmen von der Pflicht der Wahrhaftigkeit. (Sie unterſcheiden ſich darin, daß einige mehrere, andere wenigere Ausnahmen erlauben.) Allein die Gründe dafür ſind nicht beweiſend.

1) Aeuſſerſt ſchwach ſind die Gründe einiger theologiſchen Moraliſten, die ſie aus der heil. Schrift entlehnen wollten. — Man beruft *) ſich auf Beyſpiele von wiſſentlichen Täuſchungen im alten Teſtament; z. B. auf die Unwahrheit, die Jonathan (1 Sam. 20, 28. f.) ꝛc. zum Beſten Davids ſagte! Man behauptet dabey, **) einige dieſer Lügen ſeyen wohl, nach dem Inhalt der altteſtamentlichen Erzählung, von Jehova (Gott) ſelbſt gebilligt worden, z. B. 2 Moſ. 1, 19—21. Joſ. 2, 4. ff. ꝛc. Allein

a) finden ſich unter den Beyſpielen, die man anführt, augenſcheinlich ſolche, (1 B. Moſ. 12, 19. 20, 2. vgl. mit v. 12.) die gar keine Beyſpiele von Lügen ſind.

b) Einige andere ſind unſtreitig Lügen. Allein die Beyſpiele auch von guten Menſchen im A. T. werden nirgends in der heil. Schrift als fehlerfreyes Muſter vorgeſtellt, nach dem wir uns in allen Hinſichten bilden ſollen.

c) Die Behauptung, daß nach dem alten Teſtament einige Lügen von Jehova (Gott) gebilligt worden ſeyen, beruht auf einem falſchen Schluß.

Man beruft ſich z. B. auf 2 Moſ. 1, 19—21. und Joſ. 2, 4. ff. Allein es findet ſich kein Wort davon, daß Gott die Handlungen, von denen die Frage iſt, gebilligt habe. Von den Perſonen, die nach 2 Moſ. 1, 19. das Leben mancher Kinder retteten, und ſich durch eine Lüge (v. 19.) rechtfertigten, heißt es, Gott habe ſie geſegnet; aber es heißt nicht: Darum, weil ſie eine

---

*) S. Stäudlins neues Lehrbuch der Moral für Theologen, I. Ausg. 1813. S. 382.

**) S. Stäudlin l. cit.

Lüge ausgeſprochen hatten. Gott that ihnen wohl, weil ſie den grauſamen Befehl des Königs nicht vollzogen. Eben das gilt von Joſ. 2, 4. ff. Rahab wurde ausgezeichnet (Joſ. 6, 22. f. 25.) als Gegenſtand beſonderer Wohlthat in Rückſicht auf ihr Betragen gegen die Kundſchafter, und wohl auch wegen ihrer guten *Abſicht* bey der unwahren Aeuſſerung (v. 4. f.); aber daß die *Lüge*, die ſie als *Mittel* zur Ausführung dieſer Abſicht gebraucht hatte, von Gott gebilligt worden ſey, läßt ſich aus der, die Rahab betreffenden, Erzählung keineswegs folgern. Was das *neue Teſtament* betrifft, ſo haben einige zu beweiſen geſucht, auch Jeſus habe ſich in einzelnen Fällen erlaubt, eine poſitive Unwahrheit zu ſagen. Man beruft ſich z. B. auf Joh. 7, 8.

Man ſagt, die Lesart οὔπω iſt wohl unächt; iſt aber οὐκ ächt, ſo muß man annehmen, daß Jeſus hier, — allerdings aus einem ſehr wichtigen Grund, eine Lüge geſagt habe: Denn er gieng nach v. 10. doch auf das Feſt. Allein es iſt ſchon bey einer andern Gelegenheit bemerkt worden:

1) Vorausgeſezt, οὐκ ἀναβαίνω ſey ächt, was wahrſcheinlich ſeyn mag, ſo folgt daraus doch nicht, was man daraus ſchlieſſen wollte, weil οὐκ nach dem Sprachgebrauch, namentlich dem hebräiſchgriechiſchen, in einigen Stellen ſ. v. a. οὔπω iſt. *)

2) Geſezt, οὐκ wäre in gewöhnlicher Bedeutung zu nehmen, ſo enthielten doch die Worte keine Unwahr-

---

*) vgl. *Schleusner* ad vocem Οὐ, und *Storrs* Opusc. acad. Vol. III. p. 244.

heit, *) ſondern blos eine unbeſtimmte Aeußerung. Jeſus wollte allerdings ſeinen Brüdern ſeinen Entſchluß nicht beſtimmt bekannt machen; daher ſagte er: ich reiſe jezt nicht auf das Feſt, bin noch nicht im Begriff dahin zu reiſen. Zum Beweis, daß Jeſus wiſſentlich eine Unwahrheit geſagt habe, führt man ferner an **) die Stelle Joh. 5, 14. (du biſt geſund worden, ſündige nicht mehr.) Dieß ſoll ſich auf das, (von Jeſu ſelbſt Joh. 9, 3. beſtrittene,) Vorurtheil beziehen, daß alle Krankheiten Folgen eigener Sünden ſeyen. Aber wie läßt ſich dieß aus dieſer Aeußerung ſchlieſſen? Konnte Jeſus nicht wiſſen, daß gerade dieſer ſich durch eigene Vergehungen eine Krankheit zugezogen habe? Und dann liegt nicht das beſtimmt in den Worten Jeſu, ſondern blos, daß der Geheilte ſich gewißer Vergehungen ſchuldig gemacht habe. Was die Frage betrifft, ob Jeſus in Beziehung auf den religiöſen Lehrvortrag poſitive Accommodationen gebraucht habe, ſo gehört dieſe Frage für die Dogmatik. Man hat entſcheidende Gründe zu behaupten, daß Jeſus und die Apoſtel in keinem Falle ſich poſitive Accommodationen, die in poſitiven Unwahrheiten beſtünden, ſich erlaubt haben.

Aber man beruft ſich

2) vorzüglich auf Gründe anderer Art, die hergenommen ſind von dem Verhältniß der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen andere Pflichten. Die bedeutendſten laſſen ſich in dem einzigen allgemeinen zuſammenfaſſen: Es giebt Fälle, wo die Pflicht der negati-

*) vgl. Storr, l. cit.

**) S. Vogels Lehrbuch der chriſtl. Moral §. 198.

ven Wahrhaftigkeit in eine ſolche Colliſion mit einer andern kommt, daß ſie einer andern nachſtehen muß. Sie kann in Colliſion kommen mit der Pflicht,

1) einen wichtigen guten Zweck nicht zu hindern, oder zu befördern;

2) ein Verſprechen zu erfüllen.

a) Fälle, wo die Wahrhaftigkeit in Colliſion kommt mit der Pflicht, einen wichtigen guten Zweck nicht zu hindern oder zu fördern. — Die wichtigſten Fälle dieſer Art ſind folgende:

1) Die Mittheilung der Wahrheit kann oft für den Verſtand oder das Herz des Andern nachtheilig ſeyn: Man ſoll ihm alſo die Wahrheit verbergen. Aber die Pflicht, die Wahrheit zu verbergen, kann oft die Nothwendigkeit, durch poſitive Unwahrheit zu täuſchen, herbeyführen. Ein gewißer Menſch hält einen gewißen Irrthum für Wahrheit, und dieſer Irrthum ſteht bey ihm in ſo wichtigem Zuſammenhang mit andern wirklich wahren und wichtigen Sätzen, daß ſeine Moralität und ſeine Gemüthsruhe in hohem Grad litte, wenn man ihm dieſen Irrthum entreiſſen wollte. Man ſoll ihm alſo die Wahrheit verbergen, und, wenn dieß nicht auf eine andere Art geſchehen kann, ihn durch eine poſitive Unwahrheit täuſchen. Allein es kann wohl kein Fall eintreten, wo die Pflicht, keine Unwahrheit wiſſentlich zu ſagen, durch die Pflicht aufgehoben würde, die Wahrheit zu verbergen, (oder dieſer weichen müßte).

Es kann

α) der Fall nur ſelten eintreten, daß man genöthigt wird, ſich über eine Wahrheit beſtimmt zu er-

klären, deren Mittheilung für den andern wirklich nachtheilig ſeyn würde. Wenn aber auch

β) der (gewiß ſeltene) Fall wirklich vorkommt, daß man einer beſtimmten Erklärung nicht ganz ausweichen kann; ſo kann man nicht erweiſen, die Pflicht trete ein, wiſſentlich eine Unwahrheit zu ſagen. Es wird allerdings Pflicht ſeyn, alles mögliche zu thun, um die nachtheiligen Folgen abzuwenden, die in einem ſolchen Fall aus der Mittheilung der Wahrheit entſtehen könnten: Es wird Pflicht ſeyn, durch zweckmäßige Vorbereitungen dieſen Folgen zu begegnen. Denn dieß kann man doch wohl nicht annehmen, daß man bey Fragen von einer ſolchen Art, von welcher hier die Rede iſt, zu einer augenblicklichen Erklärung genöthigt werden könne. Es iſt möglich, ſtuffenweiſe zweckmäßige Vorbereitungen bey einem andern zu machen, die darauf abzwecken, jene nachtheilige Folgen zu verhindern. Und erſt wenn ſolche Vorbereitungen gemacht ſind, und wenn ſie den beabſichtigten Erfolg haben, ſoll man dem andern die Wahrheit mittheilen, wenn man einer beſtimmten Erklärung darüber nicht ausweichen kann. Ueberdieß muß noch bemerkt werden: Entweder glaubt der andere auf das bloße Wort deſſen, mit dem er ſpricht, oder nicht. Iſt das Erſte der Fall, ſo wird er das für Irrthum halten, was jener für Irrthum erklärt, aber er wird zugleich auch auf das bloße Wort des Sprechenden glauben, daß der von dieſem beſtrittene Irrthum keineswegs in einem ſolchen Zuſammenhang mit irgend einer (beſonders mit irgend einer wichtigen) Wahrheit ſtehe, daß dieſe durch Aufhebung jenes Irrthums aufgehoben oder im min-

deſten wankend gemacht würde. Die nachtheiligen Folgen können alſo nicht eintreten. Im zweyten, dem gewöhnlichen, Fall aber wird der Fragende nicht auf das bloße Wort des Sprechenden hin glauben, daß der Satz, den dieſer für unwahr erklärt, wirklich falſch ſey. Er wird ihm etwa wohl zutrauen, er ſpreche nach ſeiner Ueberzeugung; aber er wird ſich durch ſeine Aeuſſerung nicht beſtimmen laſſen, das für wahr zu halten, was der Sprechende für wahr erklärt: Dann können aber gleichfalls die nachtheiligen Folgen nicht eintreten.

Und möchte wohl der Grundſatz, in gewißen Fällen den zu Belehrenden durch wiſſentliches Ausſprechen einer Unwahrheit zu täuſchen, in irgend einem Fall eines Lehrers, namentlich Religionslehrers, würdig ſeyn? Wie läßt es ſich denken, daß der Getäuſchte, wenn er früher oder ſpäter die Täuſchung entdeckt, Zutrauen zum Lehrer behalte? Wird daher dieſer es ſich nicht für die Zukunft unmöglich machen, durch Zutrauen auf den andern zu wirken? Wird er nicht in vielen Fällen dem andern nicht mehr nützen können, weil der andere kein volles Zutrauen mehr in ſeine Wahrhaftigkeit ſezen kann?

γ) Unwahrhaftigkeit iſt überdieß in allen ſolchen Fällen Verletzung der Achtung, die man dem Fragenden oder zu Belehrenden ſchuldig iſt. Man ſoll weiſe Zurückhaltung in vielen Fällen beobachten; aber man verlezt die Achtung gegen andere, wenn man auf der einen Seite ſie wiſſentlich täuſcht, und eben deßwegen von ihnen auf der andern Seite ein ganz gutmüthiges Zutrauen zu unſerer Wahrhaftigkeit erwartet.

Aber kann nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit

2) zuweilen in Colliſion kommen mit der Pflicht, das Leben eines Unſchuldigen oder ſein eigenes zu retten? Sollte man in einem ſolchen Fall nicht wiſſentlich Unwahrheit ſagen dürfen? Sollte man nicht bey einem wüthenden Verfolger zur Rettung des Lebens das Mittel gebrauchen dürfen, ihn zu täuſchen, in Beziehung auf den Aufenthaltsort des Verfolgten? Dagegen darf man wohl die Gegenfrage machen, ob in irgend einem Fall dieſer Art das Leben eines andern oder unſer eigenes ſicherer gerettet werden könne durch eine Lüge, als durch bloße Verſchweigung der Wahrheit (durch eine unbeſtimmte Aeußerung, durch eine ausweichende Antwort ꝛc.)? Denn wie ferne ſollte durch eine Lüge das Leben gerettet werden, z. B. gegen einen Räuber und Mörder? Entweder dadurch, daß man ihn die Lüge als Wahrheit glauben machte, oder ihn in Ungewißheit ließe in Abſicht auf einen gewißen Punkt? Das erſte wäre unmöglich, wenn der Grundſatz allgemein befolgt würde: In allen Fällen ohne Ausnahme, wo gegen einen ungerechten Angriff das Leben gerettet werden kann, darf man ſich eine Lüge erlauben, man ſoll ſogar lügen. Denn würde dieſer Grundſatz allgemein befolgt, welcher Räuber wäre ſo thöricht, in einem ſolchen Fall zu glauben? Wie wollte man ihn zum Glauben bringen? Würde nicht dieſer Grundſatz, allgemein befolgt, ſeinen eigenen Zweck vernichten? Aber man würde ſogar in manchen Fällen dadurch die Wahrheit entdecken, daß man eine Unwahrheit ſagte — in allen den Fällen, wo die Wahrheit in einem kontradiktoriſchen Gegenſatz mit der Lüge ſtünde. Wenn der Räuber z. B. fragt, iſt dieſe Per-

ſon in dieſem oder jenem Zimmer, und ich antworte nein, ſo wird er, bey der angenommenen Vorausſezung, gerade glauben, ſie ſey dort. In andern Fällen, wo die Unwahrheit nur im Gegenſatze der Verſchiedenheit mit der ausgeſprochenen Lüge ſtünde, würde er zweifelhaft gelaſſen werden. Aber hat man denn dazu Lügen nöthig? Wird er nicht durch Zurückhaltung der Wahrheit, durch unbeſtimmte Antworten ebenſo ungewiß gelaſſen werden? Entweder wird alſo der Zweck durch die Lüge nicht erreicht, oder kann er eben ſo gut durch eine unbeſtimmte Antwort erreicht werden. Man darf und ſoll aber auch zur Abwendung der Gefahr andere erlaubte Mittel gebrauchen.*) Ferner, ſagt man, kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit mit der Pflicht der Schonung Kranker, theils in Rückſicht auf ihre Geſundheit, theils in Hinſicht auf ihren Gemüthszuſtand, in Widerſpruch kommen. Sollte man ihnen eine Nachricht mittheilen, die ſie zu ſehr erſchütterte? Iſt dieß nicht erlaubt, ſo iſt es oft nothwendig, und ſomit pflichtmäßig, ſie durch Unwahrheit zu täuſchen. Auch hier ſollte man den Grundſatz feſthalten, man ſoll die Wahrheit, deren Mittheilung dem andern leicht ſchaden könnte, möglichſt verbergen, aber keine Unwahrheit ſagen. Freylich kann man bey Fragen der Kranken, deren beſtimmte und wahre Beantwortung einen für ſie nachtheiligen Eindruck auf ſie machen könnte, nicht immer einer beſtimmten Erklärung ausweichen. Aber doch iſt es möglich, in ſolchen Fällen zweckmäßige Vorbereitun-

*) vergl. Fichte in ſeiner Sittenlehre in Beziehung auf dieſe Frage.

gen zu machen, ſo daß die nachtheiligen Folgen wenigſtens nicht bedeutend ſind, wenn man ſich erklären muß.

b) Endlich kann die Pflicht der Wahrheit mit der Pflicht einen Verſpruch zu halten in Widerſpruch kommen. Man hat verſprochen, etwas zu verſchweigen, wird aber aufgefordert ſich zu erklären, und kann durchaus nicht ausweichen. Soll nun nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit der Pflicht, ſeinen Verſpruch zu halten, weichen? Es möchte ſo zu antworten ſeyn: Entweder war der Verſpruch, etwas zu verſchweigen, ein moraliſchgültiger Verſpruch, oder nicht. War er es nicht, ſo iſt der Verſprechende ebendarum nicht verbunden, den Verſpruch zu halten: Die Pflicht, ihn zu erfüllen, muß der Pflicht der Wahrhaftigkeit weichen. War aber der Verſpruch moraliſchgültig, ſo ſoll man auf Zurückhaltung, auf Verſchweigung der Wahrheit beharren; und wer ſollte uns zu einer beſtimmten Erklärung zwingen können? Man kann verſichern, man dürfe keine beſtimmte Erklärung geben.

Je ſchwerer in manchen Fällen die Erfüllung der Pflicht der Wahrhaftigkeit iſt, deſto nöthiger iſt es, die Hülfsmittel zur Erfüllung dieſer ſchweren Pflicht ſorgfältig zu gebrauchen. Wir müſſen uns oft die Gründe, die uns dazu auffordern, beſonders den Gedanken lebhaft vergegenwärtigen, daß wir, ohne ſtrenge Wahrhaftigkeit, den Willen Gottes nicht befolgen, nicht dem Urbild der Vollkommenheit uns nähern können; wir müſſen uns nie einbilden, wegen unſerer Unvollkommenheit dürfen Ausnahmen ſtatt finden. Wir müſſen uns oft erinnern, daß wir nicht blos für dieſes

Leben, und für die Geſellſchaft, mit welcher wir in dieſer Welt in Verbindung ſtehen, ſondern für ein weit vollkommeneres Leben, für eine vollkommenere Geſellſchaft gebildet werden ſollen, wo die Regel der ſtrengſten Wahrhaftigkeit gilt.

Wir müſſen ferner uns beſtreben, die Empfindungen und Neigungen immer mehr bey uns zu ſchwächen, die am leichteſten die Verletzung dieſer Pflicht herbeyführen, z. B. zu große Achtung für äuſſere Vorzüge, Eitelkeit, die gerne zu viel ſpricht ꝛc. Wir müſſen uns hüten vor Schritten, die wir nicht verantworten zu können glauben; wir müſſen ſolchen Umſtänden auszuweichen ſuchen, die uns leicht zur Unwahrhaftigkeit verleiten können: Wir müſſen uns hüten vor kleinern Abweichungen von der Pflicht der Wahrhaftigkeit: Wir müſſen uns durch unſer ganzes Betragen bey andern in Achtung zu ſetzen ſuchen, um, wo es nöthig iſt, deſto furchtloſer eine ausweichende Erklärung geben zu können, oder ſagen zu können, wir ſeyen nicht zur Antwort verpflichtet.

Wir müſſen beſonders das Vertrauen auf die göttliche Vorſehung in Rückſicht auf den Erfolg unſers pflichtmäßigen Handelns zu ſtärken ſuchen. Die Pflicht der negativen Wahrhaftigkeit leidet keine Ausnahme. Aber man darf daraus nicht folgern, daß man berechtigt ſey, ſtreng zu urtheilen über diejenigen, welche zwar das Gebot der Wahrhaftigkeit gewöhnlich befolgen, aber in einzelnen auſſerordentlichen Fällen ſich Ausnahmen erlauben, z. B. im Fall einer nahen Lebensgefahr, oder aus Mitleiden gegen einen Leidenden.

So feſt jener Satz objektiv ſteht, daß negative Wahrhaftigkeit keine Ausnahme leide, ſo gewiß iſt es, daß man gegen ſolche Menſchen beſonders zur milden Beurtheilung verpflichtet iſt, nicht blos weil überhaupt die Erfüllung dieſer Pflicht unter manchen Umſtänden ſehr ſchwer iſt, ſondern auch aus folgenden Gründen:

1) Wir können oft nicht gewiß wiſſen, ob nicht ein ſonſt rechtſchaffener Menſch in einem auſſerordentlichen Fall durch die Nähe einer dringenden Gefahr ꝛc. ſeiner Beſonnenheit oder Geiſtesgegenwart beraubt wurde, ſo daß er nicht mehr vernünftig überlegen konnte.

Wie leicht kann dieſer Fall eintreten, beſonders wenn unſer Leben oder das Leben eines andern vertheidigt werden ſoll!

2) Sehr achtungswürdige Menſchen können aus unverſchuldetem Irrthum glauben, eine Ausnahme ſey in auſſerordentlichen Colliſionsfällen erlaubt, ja ſie werde ſelbſt durch das Geſetz der Liebe oder eine wichtige Pflicht gegen uns gefordert. Und können wir denn wiſſen, wenn von einem guten Menſchen die Rede iſt, ob nicht ſein Irrthum wirklich ein ganz unverſchuldeter iſt, und iſt es nicht der Billigkeit gemäß, bey ihm dieß zu präſumiren?

Verſchieden von der negativen

II) iſt die poſitive Wahrhaftigkeit. Mit dieſer hat es auch eine etwas andere Bewandtniß. Sie beſteht darin, daß man ſeine Empfindungen und Ueberzeugungen (in Beziehung auf dieſen oder jenen Punkt) einem andern offen mittheilt; oder ſie iſt ei=

nestheils das Gegentheil der Unwahrhaftigkeit, anderntheils der Zurückhaltung. Es braucht nicht ausführlich gezeigt zu werden, daß allerdings in vielen Fällen allgemeine oder beſondere Pflichten dazu auffordern, einem andern unſere Gedanken offen mitzutheilen. Die Pflicht, andern behülflich zu ſeyn zu ihrer Vervollkommnung, und zu ihrem Wohlſeyn beyzutragen, Pflichten gegen uns ſelbſt, in gewißen Fällen ſpecielle Pflichten gegen andere, gegen die Obrigkeit, gegen Kinder, Freunde, Ehegatten, alle dieſe führen in gewißen Fällen die Verpflichtung herbey, uns über unſere Vorſtellungen ꝛc. offen gegen andere zu erklären. Auf der andern Seite aber iſt es auch leicht einzuſehen, daß allgemeine und beſondere Pflichten jene Pflicht beſchränken. Wie oft würden wir eine wichtige Pflicht gegen andere verletzen, wenn wir das, was wir wiſſen, andern entdecken wollten! Wie oft liegt alles daran, daß etwas als Geheimniß bewahrt werde! Wie oft würden wir durch eine gewiſſe Entdeckung einem moraliſchgültigen Verſpruch entgegen handeln! Wie oft können wir vorausſehen, daß andere einen nachtheiligen Gebrauch von unſern Mittheilungen machen würden, einen nachtheiligen Gebrauch für ſie ſelbſt oder für andere! Wie oft würden wir dadurch eine Pflicht gegen uns ſelbſt verletzen! Die beſtimmtere Anwendung muß dem eigenen Nachdenken in einzelnen Fällen überlaſſen werden. Eine Verſchiedenheit wird ſich auch bey gleicher moraliſcher Güte bey Verſchiedenen finden, weil der eine wegen ſeines natürlichen Charakters mehr, als der andere, zur Offenheit geneigt iſt.

Mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit ſteht die Pflicht der Treue in enger Verbindung, die darin beſteht, daß man ſeinen Verſpruch hält, keine Erwartungen bey andern erregt, die man nicht erfüllt. Die Einſchränkungen bey dieſer Pflicht ſind dieſelben, wie bey dem Verſprechungseid. — Sie gründet ſich auf dieſelben allgemeinen Gründe, wie die der Wahrhaftigkeit. Im neuen Teſtament wird Treuloſigkeit in eine Klaſſe mit andern Laſtern geſezt (Röm. 1, 31. ασυνϑετυς).

Dieß ſind die vorzüglichſten abſoluten Pflichten gegen andere.

B. Vorzüglichſte hypothetiſche Pflichten gegen andere.

Mehr ausführlich iſt dieſer Artikel von Reinhard und Vogel behandelt; daher wenige Bemerkungen hierüber! Zu den beſondern hypothetiſchen Pflichten gegen andere gehören Pflichten gegen Feinde und Beleidiger; Liebe gegen Feinde, brüderliche Liebe, beſonders Liebe gegen Mitchriſten, Liebe gegen Freunde und Wohlthäter; die Pflichten, die theils aus dem häuslichen, geſellſchaftlichen Verhältniß hervorgehen, theils aus der Verbindung mit dem Staat und mit der Kirche.

A) Pflichten, die aus dem beſondern Verhältniß gegen Feinde und Beleidiger hervorgehen.

In Rückſicht auf dieſe Pflichten iſt zuerſt zu bemerken:

a) Wir ſollen uns ſorgfältig hüten, keinen für unſern Feind zu halten, der es nicht iſt. Es iſt ungerecht, den für unſern Feind zu halten, der aus pflichtmäßiger Rückſicht oft unſern Entwürfen, Zwecken, Wün-

ſchen entgegen iſt. Amtsgehülfen können in friedli-
chem Verhältniß ſtehen, und doch oft einander entge-
gen zu wirken ſich für verpflichtet halten. Unſer Feind
iſt auch nicht, der nicht Vergnügen findet an unſerem
vertrauten Umgang, der in manchen Fällen aus Unbe-
ſonnenheit im Affekt beleidigt. Beleidiger iſt der
Leztere freylich, aber nicht Feind. Wir ſind

b) auch vor allem verpflichtet, durch unſer ganzes
Betragen den Feindſchaften anderer zuvorzukommen.
Wir ſollen mit allen Menſchen, ſoweit es möglich iſt,
uns in friedlichem Verhalten zu erhalten ſuchen.

Wenn aber wirklich Andre unſere Feinde und Be-
leidiger ſind, ſo tritt die Pflicht ein, von der hier die
Rede iſt; man kann es Liebe gegen Feinde nennen.

a) Dieſe ſchließt in ſich

1) als vorzüglichſte Pflicht, daß wir unſern Fein-
den und Beleidigern von Herzen vergeben. Dieß
fordert das Evangelium oft beſtimmt und nachdrück-
lich, z. B. ſelbſt in dem Muſtergebete hat Jeſus dieſe
Wahrheit eingeflochten. Matth. 6, 12. Wie wichtig
der Zuſatz ſey, den dieſe Stelle enthält, beweist Je-
ſus dadurch, daß er v. 14. 15. dieſen Zwiſchengedan-
ken ausführlicher entwickelt. Dieſen Gedanken führt
Jeſus auch in der Parabel Matth. 18, 23. f. aus, deren
Hauptgedanke v. 35. ausgeſprochen iſt. Die Pflicht,
unſern Feinden zu vergeben, ſchließt auch in ſich, daß
wir

2) die allgemeine Liebe in unſerem Herzen erhal-
ten und ausüben, und uns eben darum aller Rachbe-
gierde und Schadenfreude enthalten, alles Verlangen
nach Selbſtrache verbannen. Dieſe Pflicht iſt darum

auch Matth. 5, 44. Luc. 6, 27. 28. enthalten. Denn in dieſer Vorſchrift liegt, daß wir auch gegen unſere größten Feinde die Liebe erhalten, die wir Menſchen überhaupt ſchuldig ſind. Daraus folgt, daß wir keiner Rachbegierde und Schadenfreude Raum geben; denn wir können unſere Feinde nicht lieben und ſegnen, nicht aufrichtig für ſie beten, wenn wir Rachbegierde gegen ſie unterhalten, nicht mit aller Anſtrengung Schadenfreude unterdrücken.

Damit hängt zuſammen, daß wir

3) bereit ſeyn müſſen, wenigſtens in ein friedfertiges Verhältniß mit unſern Feinden zu treten. Denn eben das ſoll ein Hauptzweck der Enthaltung von aller Selbſtrache, der Wohlthätigkeit ſeyn: vgl. Röm. 12, 20. f. (der lezte Saz des v. 20. ſagt: Dadurch wirſt du am gewiſſeſten ihn zur Reue veranlaſſen, zu einer beſſern Geſinnung zurückbringen.)

Je ſchwerer dieſe Pflicht iſt, deſto nöthiger iſt es,

b) uns oft an die Beweggründe dazu, beſonders die in der chriſtlichen Lehre zu erinnern. Erinnern müſſen wir uns oft

1) an die allgemeinen Gründe zu einer allgemeinen Menſchenliebe, z. B. daran, daß auch unſere Feinde gemeinſchaftlich mit uns die großen Vorzüge der Menſchennatur beſitzen, wir müſſen alles Gute an ihnen aufſuchen; uns erinnern, daß ſie Einen Vater mit uns haben, Erlößte Jeſu ſeyen. Das Chriſtenthum erinnert uns aber auch

2) an beſondere Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zu jener Pflicht. Wir ſollen uns namentlich daran erinnern, daß wir ohne Vergleichung größe-

re Schuldner im Verhältniß gegen Gott als ein Beleidiger gegen uns, daß wir der göttlichen Sündenvergebung ſo bedürftig ſind, daß uns Gott nur dann begnadigen kann, wenn wir einen Sinn haben, daß wir von Herzen andern vergeben, vgl. Matth. 18,23. ff. Aufſehen ſollen wir oft auf das hohe Muſter in der Perſon Jeſu, daran uns erinnern, daß er das vollkommenſte Beyſpiel von Liebe gegen Feinde gab, daß ſein erſtes Wort am Kreuz Fürbitte für ſeine Mörder war, daß er auch darum ſtarb, um auch ſeinen bitterſten Feinden Sündenvergebung und ewiges Leben zu verſchaffen. Auſſerdem iſt es auch ſehr nöthig in Beziehung auf Verſöhnlichkeit gegen Feinde, in Rückſicht auf Mäßigung unſerer Empfindlichkeit, die Ueberzeugung Jeſu bey uns zu befeſtigen, daß auch alles Uebel, das durch Bosheit unſerer Feinde bewirkt wird, unter der beſondern Leitung unſers Vaters ſteht, und darunter zu unſerem Beſten dienen werde. Dabey wird uns ein Blick auf ſo viele Erfahrungen mancher der edelſten Menſchen und Chriſten ſehr dienlich ſeyn, wir werden ſehen, daß gerade Ungerechtigkeiten ſehr viel beytragen, dieſen und jenen Menſchen zu einem weit edleren Menſchen zu bilden.

Die chriſtliche Liebe gegen Feinde iſt nicht bloße natürliche Gutmüthigkeit, ſie fließt aus keiner Feigheit; die höchſte Seelenſtärke iſt die, daß der Chriſt aus Liebe und Vertrauen zu Gott auch die Empfindlichkeit bey Beleidigungen beherrſcht. In Beziehung

c) auf die negative Beſtimmung dieſer Pflicht iſt hinzuzuſetzen: Das Chriſtenthum fordert keinesweges, daß wir Feinde, ſo lange ſie es ſind, ebenſo lie=

ben und achten ſollen, wie unſre Freunde; daß wir ihnen unſere Freundſchaft aufzudrängen ſuchen ſollen. Dieß ſagt keine Stelle.

Die Pflicht der Liebe gegen Feinde fordert auch nicht, daß man ihnen ganz keinen Widerſtand entgegenſezt. Man kann veranlaßt werden zum Widerſtand gegen Feinde, ſchon in andern Beziehungen, und dieſer kann ganz pflichtmäßig ſeyn. Aber auch inſofern ſie unſere Feinde ſind, iſt man nicht verpflichtet, ihnen in keinem Fall zu widerſtehen; es iſt nicht unerlaubt, Widerſtand zu thun durch Vorſtellungen. In dieſem Sinn that Jeſus ſelbſt Widerſtand, vgl. Joh. 18,23. Matth. 5,39. kann nicht auf einen ſolchen Widerſtand gehen, der in bloßen Vorſtellungen, in Rechtfertigungen beſteht. Aber es iſt auch nicht unerlaubt, in manchen Fällen Schuz gegen Feinde bey der Obrigkeit zu ſuchen, ſich gegen künftige Beleidigungen zu ſichern, einen Erſaz zu ſuchen, denn es iſt unerweislich, daß Matth. 5, 39. 40. ſich auf dieſe Art von Widerſtand beziehe, daß es unerlaubt ſey, bey der Obrigkeit zu klagen. Der Zuſammenhang dieſes Ausſpruchs mit dem Vorherigen leitet nicht zu dem Gedanken, daß Jeſus das verboten, ſondern blos, daß er Privatrache verbiete. Es findet ſich ferner v. 39. 40. nichts, woraus man obigen Schluß machen könnte. Auch der wahrſcheinliche Grund, worauf die Vorſchrift v. 39. 40. beruht, berechtigt nicht zu dem Schluß, daß man nicht in manchen Fällen, wenn die Pflicht gegen uns und noch mehr gegen die Geſellſchaft es nothwendig macht, ſich an die Obrigkeit wenden dürfe. Der eine Hauptgrund, warum Jeſus Privatrache nicht ge-

ſtattet, iſt, weil der Beleidigte jederzeit mehr oder weniger partheyiſcher Richter iſt, wenn man beurtheilen ſoll, was der Beleidiger verdient habe. Dieß fällt bey der Obrigkeit weg, die von Gott auch zur Beſchüzerin angeordnet iſt. Ein anderer Grund möchte wohl ſeyn, man ſoll nicht Selbſtrache ausüben, um die moraliſche Beſſerung des andern nicht zu hindern, weil man alle Neigungen des Haſſes gegen ihn unterdrücken ſoll. Daraus folgt wieder nicht, daß man nicht Schutz bey der Obrigkeit ſuchen dörfe; denn es laſſen ſich manche Fälle denken, daß längere Nachſicht nichts nutzen werde, um einen Schlechten zu beſſern; daß man das eher erreichen kann, wenn er der Obrigkeit zur Beſtrafung übergeben wird. Ueberdieß kann die Pflicht gegen die Geſellſchaft fordern, uns an die Obrigkeit zu wenden, in Beziehung auf einen Böſewicht, um Sicherheit zu erlangen, und zu verhindern, daß er nicht andern ſchädlich werde. Was aber das betrifft, daß man bey ſich alle Neigungen der Rache verhindern ſoll, ſo iſt allerdings das Anrufen der Obrigkeit eines Chriſten unwürdig, wenn man ſeinem Gegner nur wehe thun will. Allein es iſt Widerſtand und Klage möglich ohne Haß, Feindſeligkeit und Rachbegierde.

Nach chriſtlichen Grundſätzen iſt es übrigens in manchen Fällen Pflicht, ſeinen Feind mit gerichtlicher Klage zu verſchonen, und immer mit möglichſter Schonung zu verfahren. Man ſoll den Hauptzweck nicht aus den Augen verlieren, ſeinen Feind zu beſſern.

Das chriſtliche Gebot der Menſchenliebe iſt ſo allgemein, daß es ſelbſt Liebe gegen unſere bitterſte Feinde fordert. Aber die allgemeine Liebe des Chriſten-

thums ſchließt keineswegs beſondere Arten und Gründe von Liebe gegen gewiße Klaſſen und Menſchen aus.

Dieß iſt ſchon bey der Beſchaffenheit der chriſtlichen Menſchenliebe erwieſen. Beyſpiele davon ſind die jezt folgenden Arten von Liebe.

B) Im neuen Teſtament iſt oft die Rede von der Bruderliebe, z. B. Röm. 12, 10. (darunter iſt nicht blos allgemeine Menſchenliebe zu verſtehen.) 1 Theſſ. 4, 9. Ebr. 13, 1. 2 Petr. 1, 7.

Hier wird die φιλαδελφια ausdrücklich unterſchieden von der ἀγαπη, allgemeiner Menſchenliebe. Eben das erweiſen die Stellen 1 Joh. 5, 1. f. Gal. 6, 10. In der erſten Stelle iſt offenbar die Rede nicht von der Liebe gegen alle Menſchen, ſelbſt nicht gegen alle äuſſerliche Chriſten, ſondern gegen die, welche aus Gott geboren, ihm ähnlich ſind, und daher in beſonderer Verbindung mit ihm ſtehen. So unterſcheidet auch Paulus Gal. 6, 10. Wohlthätigkeit gegen unſere Mitmenſchen überhaupt von der gegen die, welche ein gemeinſchaftlicher Glaube mit uns verbindet. Von eben dieſer beſondern Liebe gegen Mitchriſten ſpricht wahrſcheinlich auch Jeſus vorzüglich Joh. 13, 34. und 15, 12. *)

a) Nun fragt ſich: Iſt die Pflicht der Bruderliebe eine ſolche, die blos zu den temporären gehörte, oder eine allgemeine? — Man hat Gründe vorgebracht, aus denen beym erſten Anſchein zu folgen ſcheinen könnte, ſie ſey ein temporäres Gebot. Wahr iſts, daß ſich allerdings Gründe davon angeben laſſen, die tempo-

*) Daß hier von chriſtlicher Bruderliebe die Rede ſey, hat Knapp in ſeinen Scrip. var. arg. T. II. S. 367. f. ſehr wahrſcheinlich gemacht.

rär ſind. Nur folgt daraus nicht, daß dieſes Gebot nicht etwas ganz Allgemeines enthalte.

Man kann gewiße temporäre Gründe zur Vorſchrift angeben: Die chriſtliche Gemeinde war damals in einer ſolchen Lage, in Rückſicht auf die es ſehr nothwendig war, daß ſich Chriſten eher an einander anſchloßen und in vorzüglichem Grade ſich durch Dienſtleiſtungen unterſtüzten. Von Juden und Heiden hatten Bedrängte keinen Schuz zu hoffen. Hier forderte es nun einestheils die Würde der chriſtlichen Geſellſchaft, und anderntheils die Pflicht, zur Erhaltung des Chriſtenthums beyzutragen, daß man enger an einander ſich anſchloß und ſich unterſtüzte. Die Würde der chriſtlichen Geſellſchaft forderte es; denn es hätte ihr und dem Chriſtenthum Schande gemacht, wenn man eine gegründete Veranlaſſung zu dem Urtheil gegeben hätte: die Chriſten ſorgen nicht einmal für Mitchriſten. Darauf ſcheint ſich 1 Theſſ. 4, 12. vgl. 10. 11. zu beziehen. Was aber die Würde der Chriſtengemeinde fordert, war zugleich nöthig zur Erhaltung des Chriſtenthums im erſten Zeitalter. Wären Chriſten durch Schuld der Chriſten in eine Lage verſezt worden, daß ſie an den erſten Lebensbedürfniſſen Mangel gelitten hätten, und genöthigt geweſen wären, zu Juden und Heiden ihre Zuflucht zu nehmen, ſo war das ein Grund zum Abfall und ſchreckte andere vom Chriſtenthum ab. Dazu kommt, daß die Beherbergung chriſtlicher Lehrer zu Ausbreitung des Chriſtenthums nöthig war. 3 Joh. 7. f. vgl. 5. 6. bezieht ſich hierauf. Dieß ſind temporäre Gründe jener obigen Pflicht. Wenn ſie aber auch der einzige Grund oder doch Hauptgrund

jenes Gebots waren, ſo folgte noch nicht, daß ſie ſelbſt blos temporär ſeyen. Sie werden aus demſelben Grund auch für jedes andere Zeitalter gelten, wo die chriſtliche Gemeinde überhaupt oder einzelne chriſtliche Geſellſchaften ſich in ähnlichen Umſtänden befinden. *) Allein die Gründe für jenes Gebot können nicht blos als temporär betrachtet werden. Es giebt auch allgemeine, und dieſe Pflicht iſt daher auch allgemeingültig. Dieſes Allgemeine iſt in Folgendem enthalten:

1) Chriſten ſind zu jeder Zeit ihren Mitchriſten überhaupt als ſolchen die Erfüllung derjenigen Pflichten in höherem Grad ſchuldig, die ſich beziehen auf die Hauptzwecke der kirchlichen Geſellſchaft. Und da hier eine große Verſchiedenheit in Hinſicht auf Empfänglichkeit ſtatt findet, ſo ſind ſie das denen ſchuldig, die am meiſten Empfänglichkeit und Intereſſe für die Zweke der chriſtlichen Religionsgeſellſchaft haben.

2) Beſondere Werthſchäzung und Liebe ſind Chriſten jederzeit ächten Chriſten ſchuldig. Die Gründe dazu ſind ganz allgemein, völlig unabhängig von allem Temporären und Lokalen.

1 Joh. 5, 1. giebt der Apoſtel einen ganz allgemeinen Grund dafür an, jeder, der von Herzen glaubt, daß Jeſus Chriſtus ſey, iſt aus Gott geboren, und wer den liebt, durch deſſen Wirkung er neugeboren iſt, der liebt auch den, der durch Gottes Wirkung wiedergeboren, Gott ähnlich iſt.

---

*) vgl. in Beziehung darauf Lang's Beyträge zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs von Tellers Wörterbuch, I. Thl. S. 149. f. eine im Ganzen ſehr empfehlungswürdige Schrift.

Wahre Chriſten ſind der beſondern Liebe der Chriſten würdig, weil ſie durch Gottes Wirkung ſo umgebildet ſind, daß ſie Gott ſelbſt ähnlich ſind, und daher Gott und Chriſto vorzüglich theuer ſind, weil ſie mit Chriſto, dem Oberhaupt der Gemeinde in näherer Verbindung ſtehen. Wahre Chriſten ſind ferner unſerer beſondern Hochſchäzung und Liebe würdig, weil ſie mit uns durch die heiligſten Bande, durch das Band eines gemeinſchaftlichen Glaubens, Liebe, Hoffnung verknüpft ſind, und wir mit ihnen in dem überirrdiſchen Reich Gottes zu einer gemeinſchaftlichen höhern Wirkſamkeit und zur gemeinſchaftlich höhern Seligkeit auf immer verbunden werden ſollen.

b) Die brüderliche Liebe ſteht aber auch nicht im mindeſten Widerſpruch mit der allgemeinen Menſchenliebe; ſie iſt ſelbſt für dieſe förderlich. Denn

1) iſt eben dieſelbe Geſinnung, aus welcher die brüderliche Liebe herrührt, nothwendig auch Quelle der allgemeinen Menſchenliebe. Die Hauptquelle der brüderlichen Liebe iſt Liebe gegen Gott und Chriſtum, und das Beſtreben ſich nach ihnen zu bilden. Iſt aber dieſe Geſinnung herrſchend, ſo kann es nicht an allgemeiner Menſchenliebe fehlen, wenn gleich die Gründe verſchieden ſind. Wenn wir ächte Chriſten hochſchäzen, weil ſie Gott und Chriſto theuer ſind, ſo müßen wir alle Menſchen lieben, weil Gottes und Chriſti Liebe alle unſere Mitmenſchen umfaßt.

2) Die Geſellſchaft der ächten Schüler Jeſu hat keineswegs ein ſolches Intereſſe, das abgeſondert iſt von dem Wohl des übrigen Menſchengeſchlechts. Dieſe Geſellſchaft iſt eine ſolche, deren Beſtimmung es iſt,

für das Wohl der übrigen Welt unaufhörlich thätig zu ſeyn. Sind alſo die Mitglieder dieſer Geſellſchaft einander ergeben, ſo werden ſie um ſo eifriger und mit glücklicherem Erfolg ihrer Beſtimmung zum Wohl anderer entſprechen. *)

C) Die Liebe der Freundſchaft.

Sie iſt nicht einerley mit brüderlicher Liebe. Paulus beobachtete das Gebot dieſer Liebe gegen alle ſeine Mitchriſten; aber er machte in Abſicht auf Freundſchaft einen großen Unterſchied. Nur wenige waren in vollem Sinn ſeine Freunde. Es gab vielleicht auſſer Timotheus (Phil. 2.) keinen, der es im vollſten Sinn war. Freundſchaft ſezt — (ſchon darin unterſcheidet ſie ſich von brüderlicher Liebe) einen höheren Grad von Geiſtes- und Herzensverwandtſchaft und von Aehnlichkeit in Abſicht auf Bildung voraus, als die brüderliche Liebe. Unter vielen Gegenſtänden der brüderlichen Liebe finden ſich vielleicht wenige, die in Beziehung auf jenes Erforderniß Freunde im engern Sinn ſind. Im weitern Sinn ſtehen freylich alle ächte Chriſten in freundſchaftlicher Verbindung. Auch in Rückſicht auf innere Beſchaffenheit iſt aber Freundſchaft im engern Sinn nicht gleich mit brüderlicher Liebe. Denn jene ſchließt auch einen höhern Grad von Vertraulichkeit in ſich, der nicht gerade bey allen ächten Chriſten ſtatt findet.

Freunde im engern Sinn ſollen ein ſolches Zutrauen

*) vgl. Heß über die Lehre, That und Schickſal Jeſu, 2e Ausg., 1. Hälfte, S. 248. Reinhards Predigt in der Sammlung der Predigten v. 1806. 2ter Band, die 23ſte Predigt über 1 Joh. 3, 13. ff.

zu einander haben, daß ſie einander ganz offen ihre Geſinnung mittheilen, auch das, was ſie vor jedem andern verbergen. Sie ſollen ohne Bedenken ſich von einander Dienſtleiſtungen erbitten, ſich nicht ſcheuen, einander auf ihre Fehler aufmerkſam zu machen.

Freundſchaft iſt auch nach dem Chriſtenthum ſehr erlaubt, und das Chriſtenthum hat einen wohlthätigen Einfluß darauf.

a) Es iſt eine erlaubte Verbindung nach dem Grundſatz des Chriſtenthums. Shaftesbury und Collin haben dem Chriſtenthum vorgeworfen, es begünſtige Freundſchaft zu wenig, es gebiete nicht ausdrücklich freundſchaftliche Verbindungen, und erwähne der Pflicht der Freundſchaft nicht. Allein es findet ſich in der ganzen chriſtlichen Lehre nichts, was im Widerſpruch ſtünde mit edler freundſchaftlicher Verbindung. Die allgemeine Menſchenliebe des Chriſtenthums iſt wohl vereinbar mit edler Freundſchaft. Dazu kommt, daß Jeſus durch ſein eigen Beyſpiel bewies, daß es erlaubt ſey, einzelne als Gegenſtände des beſondern Wohlwollens auszuwählen. Unter ſeinen Jüngern, die er alle liebte, zeichnete er Petrum, Jakobum und Johannem aus, und unter dieſen den Johannes. Wenn Jeſus ſelbſt mit einzelnen und einem beſonders, eine beſondere Freundſchaft unterhielt, ſo muß es doch wohl auch den Schülern Jeſu erlaubt ſeyn. Und aus der Geſchichte des Paulus wiſſen wir, daß er auch einige als ſeine beſondere Freunde behandelte, wenn gleich der Sinn der allgemeinen Menſchenliebe und einer beſondern Liebe gegen alle ächte Chriſten bey ihm herrſchte; das Chriſtenthum er-

laubt Freundſchaft; aber es iſt thöricht, zu fordern, daß es dieſe fordern ſolle, denn die Natur der Freundſchaft bringt es mit ſich, daß man kein allgemeines Gebot darüber geben kann. Es kommt dabey viel auf Umſtände an; beym eifrigſten Wunſch, einen ganz würdigen Freund zu finden, können wir das immer, oder doch einige Zeit unmöglich finden. Allgemeine und beſondere Liebe kann geboten werden, aber Freundſchaft im engern Sinn ſchlechterdings nicht. Nur

b) das kann geboten werden, wenn man Gelegenheit findet, einen Freundſchaftsbund zu ſchließen, das nicht unbenuzt zu laſſen. Und dazu fordert das Chriſtenthum durch den Geiſt auf, den es einflößt.

c) Es hat inſofern einen wichtigen Einfluß auf Freundſchaft, als es die Anlage dazu erhält und weckt, als es den Sinn der Liebe nährt und befördert, und in ſofern es zugleich thätige Willigkeit einflößt, jedes Mittel zu eigener Vervollkommnung und gemeinnütziger Wirkſamkeit anzuwenden. Es hat aber auch in ſoferne einen wichtigen Einfluß auf freundſchaftliche Verbindungen, in ſoferne es vor unedlen freundſchaftlichen Verbindungen ſichert, und ſolche einen höheren Werth haben, bey denen chriſtliche Geſinnung zu Grund liegt. Das Chriſtenthum ſichert vor Schließung oder Unterhaltung unedler freundſchaftlicher Verbindungen, die für Geiſt oder Herz mehr oder weniger verderblich ſind. Und wie ſehr wird Freundſchaft veredelt und ihre Freude erhöht durchs Chriſtenthum!

In Rückſicht auf Quellen, Zweck, Wirkungen hat chriſtliche Freundſchaft großen Werth. Sie iſt ſolche Freundſchaft, wo Zuſammenſtimmung in ächt chriſtlicher Denkungsart zu Grunde liegt.

1) Sie iſt edler in Anſehung ihrer Quellen und Zwecke. Eine ihrer Hauptquellen iſt die Geſinnung der Liebe gegen Gott und Chriſtum, eines Strebens nach dem ewigdaurenden Guten. Und wenn Freunde in Abſicht auf die Hauptſache des Chriſtenthums übereinſtimmen, ſo wird gemeinſchaftliche Förderung ihrer chriſtlichen Vollkommenheit, gemeinſchaftliche Vorbereitung für das ewige Vaterland der Freundſchaft ein Hauptzweck ihrer Verbindung ſeyn. Wie ſehr erhebt ſich eine ſolche über alle, deren Quelle blos Neigung zur reinen oder gröbern Sinnlichkeit iſt, deren Zwecke einzig irrdiſche zeitliche Zwecke ſind! Aber vor all dieſen Verbindungen hat die chriſtliche Freundſchaft auch

2) in Abſicht auf ihre Wirkungen und Vortheile einen großen Vorzug. Denn eine ſolche freundſchaftliche Verbindung iſt ohne Zweifel das vorzüglichſte Beförderungsmittel unſerer wahren Vollkommenheit. Und wie ſchätzbar und edel ſind die Freuden, die bey einer ſolchen Verbindung die Mittheilung edler chriſtlicher Gefühle uns verſchafft; wie ſchätzbar der Beyſtand chriſtlicher Freunde in Beziehung auf Fortſchreiten in den wichtigſten Wahrheiten, in Rückſicht auf geduldiges Ertragen aller Laſten und Leiden dieſes Lebens!

Sie muß eben deßwegen auch reich an Folgen für unſer ganzes ewiges Daſeyn ſeyn; was kann geſchickter ſeyn, uns für das Reich der reinſten und edelſten Liebe zu bilden, vorzubereiten zur Theilnahme an den höheren Beſchäftigungen und Freuden des ewigen Reichs Gottes? Schon hier iſt chriſtliche Freundſchaft eine

ſolche Verbindung, die der Verbindung höherer Geiſter ſo nahe kommt, als das Irdiſche dem Ueberirdiſchen kommen kann.

3) Eben darum iſt auch nur ſie ganz dauerhaft. Andere Verbindungen werden oft bald durch die Urſachen aufgelöst, die ſie veranlaßten, wenigſtens löst ſie der Tod auf. Aber das Band chriſtlicher Freunde kann auch der Tod nur für kurze Zeit zerreißen, und die unſichtbare Geiſtesgemeinſchaft chriſtlicher Freunde währt auch während ihrer Trennung fort. Eine ſolche Freundſchaft, die mit den edelſten Bedürfniſſen und Zwecken zuſammenhängt, iſt ein Werk der göttlichen Vorſehung, das hier nur angefangen, künftig fortgeſezt und vollendet wird. Künftig werden Freunde einander wieder finden und beym Herrn zuſammen ſeyn alle Zeit. Sie werden in der künftigen Welt wieder in engere Verbindung treten, je näher ſie hier in Abſicht auf Geiſt und Herz miteinander verwandt waren.

Von einer andern Art, als die freundſchaftliche Liebe, iſt

D) die Geſinnung, die wir Wohlthätern ſchuldig ſind, obgleich dieſe in der Geſinnung gegen ächte Freunde enthalten iſt. Die Pflicht gegen Wohlthäter läßt ſich zuſammenfaſſen in den einzigen Begriff von Dankbarkeit.

a) Daß dieſe pflichtmäßig ſey, ſezt

1) die chriſtliche Lehre als allgemein bekannt voraus; ſie beſtätigt es, wenn ſie den Undank ausdrücklich zu den Laſtern (2 Tim. 3, 2.) rechnet. Paulus giebt es als ein Zeichen ſehr ſchlimmer Zeiten an, daß es mehrere Undankbare in der Chriſtenheit geben werde.

Es finden ſich auch Aeußerungen einer dankbaren Liebe gegen Wohlthäter Phil. 4, 15. f. Betrachtet man die Sache

2) unabhängig von der Offenbarung, ſo iſt dieſe Pflicht ohne Zweifel eine ſolche, von der wir eine unmittelbare Gewißheit haben; der Satz: Wir ſind dem Wohlthäter Dank ſchuldig, iſt unmittelbar evident, man braucht ihn nicht aus einem andern zu erweiſen. Bey allen Ableitungen findet ſich immer der Fehler, daß man entweder augenſcheinlich einen Umweg dabey macht, oder einen Verpflichtungsgrund angiebt, der wenigſtens nicht vorzüglichſter und nächſter iſt. Man kann freylich aus der Formel, du ſollſt nach ſolchen Maximen handeln, von denen du wollen kannſt, daß ſie allgemein ſeyen, dieſe Pflicht ableiten. Aber man macht einen Umweg; denn der Hauptgrund iſt doch wohl, weil ich unmittelbar überzeugt bin, daß Undank etwas ſchändliches ſey.

Leitet man aber Dankbarkeit aus der Pflicht der Beförderung der eigenen Glückſeligkeit und des allgemeinen Wohls her, ſo giebt man einen Grund an, aber nicht den nächſten; denn auch ohne Rückſicht darauf ſind wir zur Dankbarkeit verpflichtet. Wahr iſt es aber, daß dieſe Pflicht mit der Pflicht gegen die menſchliche Geſellſchaft zuſammenhängt. Denn durch Undank wird Wohlthätigkeit mehr oder weniger vermindert. Jede Undankbarkeit ſchadet in dieſer Hinſicht andern.

3) Von einer andern Seite ſteht das Gefühl von Dankbarkeit gegen menſchliche Wohlthäter im Zuſammenhang mit dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott.

Denn wird jenes bey uns geſchwächt, ſo hat dieß die Folge, daß der Trieb zur Dankbarkeit überhaupt bey uns ſchwächer wird; es wird alſo mehr oder weniger Hinderniß der Dankbarkeit gegen Gott.

Dazu kommt, daß eben dieſelben Urſachen, die der Dankbarkeit gegen Menſchen entgegenwirken, hinderlich ſind der Dankbarkeit gegen Gott. Die vorzüglichen Urſachen ſind Leichtſinn des menſchlichen Herzens und Stolz; — Leichtſinn, der uns vergeſſen läßt, was wir andern ſchuldig ſind, der uns unaufmerkſam darauf macht; — Stolz, der ſo gerne unabhängig wäre. Jemehr ſich aber der Menſch durch Leichtſinn und Sinnlichkeit verleiten läßt, Wohlthaten nicht anzuerkennen, deſto geneigter iſt er, die Beweiſe des Guten des unſichtbaren Wohlthäters zu verkennen oder bald zu vergeſſen. Und je herrſchender der Stolz iſt, deſto gewißer wird er ſtreben, zu vergeſſen, in welcher Verbindlichkeit er gegen den erſten und höchſten Wohlthäter ſtehe.

b) Was zur Dankbarkeit gegen Wohlthäter erfordert wird, wird als allgemein bekannt vorausgeſezt. Wir ſollen die Wohlthaten von andern, beſonders wenn ſie auch an ſich nicht bedeutend ſind, und ihre wohlwollende Abſicht dabey anerkennen, wir ſollen die empfangene Wohlthat den Abſichten edler Wohlthäter gemäß anwenden, ihnen die Freude machen zu beweiſen, daß ſie nicht an Unwürdige Wohlthaten verſchwenden; wir ſollen in dankbarem Andenken es behalten, und auf thätige Art, wo möglich, das beweiſen, obgleich edle Wohlthäter das nicht fordern; wir ſollen in jedem Fall unſern Wohlthätern Gottes Se-

gen wünſchen und für ſie beten. Beyſpiele von Aeuſſerung eines ſolchen Sinnes der Dankbarkeit finden ſich Phil. 4, 16. f. Von der Fürbitte für edle Wohlthäter ſpricht Paulus auch 2 Cor. 9, 14. Chriſtliche Dankbarkeit gegen Wohlthäter iſt aber auch immer verbunden mit Gefühlen von Dankbarkeit gegen Gott. So ſehr ſich Chriſten verpflichtet fühlen gegen jeden wahren Wohlthäter, ſo lebhaft iſt ihnen der Gedanke, daß alle ihre menſchliche Wohlthäter Werkzeuge in der Hand der göttlichen Vorſehung ſeyen, daß ohne Gott kein Mitmenſch Wohlthäter ſeyn könnte, und ſie keine Empfänglichkeit für Wohlthaten hätten.

c) Die thätige Erweiſung der Dankbarkeit darf mit keinen höhern Pflichten im Widerſpruch ſtehen, z. B. mit der Pflicht der Gerechtigkeit gegen einen andern, mit unverlezlichen Pflichten der allgemeinen Menſchenliebe, mit der Pflicht, uns ſelbſt nicht herabzuwürdigen durch eine ſchlechte Handlung. Aber edle Wohlthäter werden ſolche unmoraliſche Erweiſungen der Dankbarkeit auch nicht wünſchen.

Die bisher dargeſtellten Arten von beſonderer Liebe ſollen ſich vereinen in der Liebe der Gatten gegen einander.

E) Pflichten, die ſich auf die eheliche Verbindung beziehen, die auch Grundlage von dem Verhältniß der Eltern und Kinder gegeneinander ſind.

Einige Hauptpunkte und Bemerkungen geben wir hier. Ausführlich hat den Gegenſtand Reinhard behandelt; einzelne treffende Bemerkungen finden ſich in Vogels Lehrbüchern.

I) Ueber den Begriff und die Zwecke der ehelichen Verbindung.

Nach Angabe derſelben werden die beſonderen Fragen nicht ſchwer zu beantworten ſeyn.

Man kann von dem einfachen Satz ausgehen: Es iſt Wille Gottes, daß das menſchliche Geſchlecht durch Vermittlung von Menſchen erhalten werde, aber auf eine Art, die der Würde und dem Zweck der Veredlung der Menſchen angemeſſen, und mit keinem andern pflichtmäßigen Zweck im Widerſpruch ſteht, deſſen Erreichung Gott will.

1) Es iſt Wille Gottes, daß das menſchliche Geſchlecht durch Vermittlung von Menſchen erhalten, fortgepflanzt werde. Apg. 17, 26. Abgeſehen von dieſer Stelle, ſo iſt der Geſchlechtstrieb und die damit zuſammenſtimmende Organiſation beyder Geſchlechter ein hinreichender Beweis, daß dieß Wille des Schöpfers ſey. Aber dieß ſoll ſo geſchehen, wie es angemeſſen iſt dem höhern Zwecke des Wohls und der Veredlung des Menſchengeſchlechts und der Würde der Menſchen, alſo auf eine Art, bey welcher

a) der Zweck einer möglich guten Bildung der Individuen, die erzeugt werden, ſo gut als möglich erfüllt werde; auf eine Art, die der Würde und Beſtimmung der Neuerzeugten entſpricht; auf eine Art,

b) die der Würde der Zeugenden angemeſſen iſt.

a) Daß das Erſtere Gottes Wille ſey, folgt im Allgemeinen ſchon daraus, weil alle menſchliche Weſen in ſeinen Augen einen ſehr hohen Werth haben, weil er ihnen eine hohe Würde und erhabene Beſtim-

mung gab; das wird aber noch näher beſtimmt durch eine gewiße Natureinrichtung vom Schöpfer. Er iſt unſtreitig der Urheber des natürlichen Triebs der elterlichen allerzärtlichſten Liebe. Dieſer Trieb wäre zwecklos, wenn er nicht nach Gottes Willen mit dem Geſchlechtstrieb vereint werden ſollte. Es iſt alſo Wille Gottes, daß die Zeugenden der Erzeugten ſich mit der zärtlichſten Liebe annehmen, und für ihre Erhaltung und Bildung zu ihrer großen Beſtimmung ſo gut als möglich ſorgen, ihre Kinder gemeinſchaftlich ſo zweckmäßig als möglich erziehen. Und die chriſtliche Lehre enthält auch ausdrücklich die Gebote, daß Eltern ihre Kinder auf eine Gott (Eph. 6, 4. Col. 3, 20. f.) und Chriſto wohlgefällige Art erziehen.

b) Aber

α) ſelbſt dieſer Zweck fordert ferner, daß die Zeugenden ſelbſt durch die innigſte, theilnehmendſte, freundſchaftlichſte, vertraulichſte Liebe miteinander verbunden ſeyen, daß ſie ihre Verbindung nicht blos in Beziehung auf zeitliche Zwecke, ſondern in Beziehung auf höhere ſo wohlthätig als möglich machen ſollen. Denn wechſelſeitige dauerhafte Liebe des Ehegatten iſt die Bedingung, ohne die jener Zweck der Bildung nicht gehörig befördert werden kann. Der Mangel daran iſt eines der größten Hinderniſſe für gemeinſchaftliche gute Erziehung.

β) Aber auch abgeſehen davon iſt es an ſich Zweck, daß die Zeugenden vereinigt ſeyen durch die Bande der innigſten, vertraulichſten, freundſchaftlichſten Liebe. Schon die Natureinrichtung weist darauf, denn es liegt in der Natur beyder Geſchlechter eine ſtarke An-

lage von ſolcher gegenſeitiger Zuneigung, die verſchieden iſt von blos animaliſchem Geſchlechtstrieb. Sie gründet ſich auf gewiße eigenthümliche Vorzüge beyder Geſchlechter nicht blos in Abſicht auf Körper, ſondern auch Geiſt, die ein geiſtiges Vergnügen hervorbringen und feſter aneinander knüpfen, als es der Geſchlechtstrieb thun kann. Ueberdieß kann man aus allgemeinern Grundſätzen als entſchieden annehmen, daß die Verbindung der Ehegatten, weil ſie Menſchen oder ſogar Chriſten ſind, veredelt werden ſoll durch die edelſte Freundſchaft. Menſchen ſollen ſich bey allem erheben über das bloße Geſchlecht der Thiere. Jede Zuneigung, die ſich nur auf das gründet, was Menſchen und Thiere gemein haben, iſt eines Menſchen nicht ganz würdig, jede ſoll veredelt werden. Endlich belehrt das Chriſtenthum ausdrücklich, daß Ehegatten einander lieben ſollen. Eph. 5, 22. ff. Will man den bisherigen Satz einzig aus dem Chriſtenthum ableiten, ſo iſt der Beweis kurz: Die eheliche Verbindung iſt eine Gott wohlgefällige, er ſezte unſere Stammeltern Matth. 19, 4. ff. in eine Verbindung, um ein eheliches Band zu knüpfen. Erzeugung und ſorgfältige Erziehung der Kinder, und wechſelſeitige Beförderung des Wohls und der Vollkommenheit des Guten durch gegenſeitige theilnehmende Liebe, ſind die vollſtändigen Zwecke der Ehe.

2) Als Nebenzweck der Ehe kann man allerdings auch Verhütung der Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebs und ſeiner Folgen, 1 Cor. 7, 2. anſehen.

Iſt die eheliche Verbindung eine vollkommene Ehe, ſo ſollen alle dieſe Hauptzwecke dabey beabſichtigt wer-

den. Wenn aber ſolche Perſonen in eine eheliche Verbindung treten, die im Voraus wiſſen können, daß ſie den erſten Hauptzweck der Ehe nicht erreichen können, ſo iſt ihre Verbindung zwar nicht unerlaubt, aber nicht in vollem Sinn ehelich. Sie iſt nicht unerlaubt; aus nichts im Chriſtenthum kann das Gegentheil erwieſen werden. Aber gewiß iſt es keine vollkommene eheliche Verbindung.

II) Das Menſchengeſchlecht ſoll ſo erhalten werden, daß dieß auch mit keinem andern pflichtmäßigen Zweck im Widerſpruch ſteht. Dieß iſt zum Theil im Vorigen enthalten. Aber noch ein Satz liegt darin: Wenn gewiße Gefühle im Widerſpruch ſtehen mit der Richtung des Geſchlechtstriebs auf eine beſtimmte Perſon, ſo muß man annehmen, es ſey Wille Gottes, daß dieſe Perſonen in keine Ehe treten. Die natürlichen Gefühle und die Zwecke derſelben dürfen nicht unterdrückt werden, denn der Geſchlechtstrieb kann ſich auf andere richten. Die Schwächung der Gefühle kann nicht erſezt werden. Von dieſem Satz kann Gebrauch gemacht werden, in Hinſicht auf die Ehe mit nahen Verwandten. Davon ſpäter.

Das iſt das Fundament der beſondern Fragen, die ſich

1) auf Schließung der Ehe beziehen. Wiefern iſt der einzelne verbunden zu heurathen? — Daß es Gründe zur Verbindlichkeit zu heurathen gebe, die von großem Gewicht ſind, iſt gewiß. Allein

a) dieſe Verbindlichkeit iſt nur eine bedingte, nicht univerſelle.

b) die Meynung iſt grundlos, daß der eheloſe

Stand an ſich ein vorzüglicherer, Gott gefälliger Stand ſey als der eheliche.

a) Die Verbindlichkeit zu heurathen iſt doch nur eine bedingte, denn

α) es giebt Menſchen, die untüchtig ſind zur Beförderung des erſten Hauptzwecks der Ehe; auch ſolche, die eine Gattin und Kinder nicht erhalten, und für die lezteren nicht ſorgen könnten.

β) Auch moraliſche Gründe können dieſer Verpflichtung im Wege ſtehen.

ℵ) Nicht verpflichtet ſind die, welche Seelenſtärke gegen Ausſchweifungen beſitzen, oder bey denen der Geſchlechtstrieb ſchwach, und die, bey denen andre Pflichten im Wege ſtehen, auch die, die im eheloſen Stand der Menſchheit mehr nützen können, als im ehelichen Stand.

Von einem ſolchen Fall iſt Matth. 19, 12. die Rede. Der Ausdruck ἐυνȣχοι iſt in metaphoriſchem Sinn zu nehmen. Im buchſtäblichen Sinn käme etwas Ungereimtes und mit dem Zuſammenhang und andern Zwecken Chriſti Unvereinbares heraus. Das ἐυνȣχοι im eigentlichen Sinn paßte nicht zu δια την βασιλειαν των οὐρανων. Dieſe Redensart war ohne Zweifel im metaphoriſchen Sinn bekannt, ſich ſo betragen, als wäre man ἐυνȣχος, ſich der Ehe enthalten. Δια την βασιλειαν των οὐρανων heißt allgemein, um ihre Pflichten als Bürger des Reichs Gottes, der chriſtlichen Gemeinde, deſto vollkommener erfüllen zu können. Hier bezieht es ſich wohl zunächſt auf die, welche wegen Ausbreitung des Chriſtenthums ſich der Ehe enthalten.

a) Aehnlich iſt 1 Cor. 7, 1. 26. f. Paulus ſezt voraus, daß ſolche ohne moraliſche Gefahr ſich der Ehe enthalten können vgl. v. 9. Wenn nun dieſe bey ſolchen Zeitumſtänden ſich ein ſtandhaftes Bekenntniß des Chriſtenthums, und zugleich die Erfüllung der Pflicht, für das Reich Chriſti thätig zu ſeyn, nur dadurch möglich oder leichter machen können, ſo thun ſie beſſer, unverehlicht zu bleiben. Dieß läßt ſich auch auf analoge Fälle in unſerem Zeitalter anwenden. Aber ohne durch wichtige moraliſche Gründe beſtimmt zu ſeyn, handelt man unrecht, nicht zu heurathen.

b) Grundlos iſt die Meynung, daß der eheloſe Stand Gott wohlgefälliger ſey als der eheliche. Betrachtet man den Gegenſtand an ſich, ſo wird ſich jeder Unpartheyiſche leicht überzeugen, daß nicht auf genügende oder nur wahrſcheinliche Art dargethan werden kann, der eheloſe Stand habe Vorzüge vor dem ehelichen. Der leztere iſt ein Mittel zur Beförderung wichtiger Zwecke Gottes, und giebt unſtreitig auch ſehr viele beſondere Veranlaſſung zu ſolchen moraliſchen Uebungen, die zum Theil mit großen Schwierigkeiten verbunden ſind, zu manchen Aufopferungen, Uebungen in der Selbſtbeherrſchung, oft auch zu Uebungen der Beherrſchung des Geſchlechtstriebs. Nimmt man Rückſicht auf die Erklärungen Jeſu und der Apoſtel, ſo läßt ſich keine finden, welche den Cölibat überhaupt und unbedingt empfiehlt, und welcher zufolge Eheloſigkeit vollkommener und vorzüglicher als Ehe zu halten wäre. Die Hauptſtellen, worauf man ſich beruft, ſind ſchon angeführt, und enthalten ſolche Behauptung nicht. Wenn Jeſus Matth. 19, 12. ſagt, es giebt ſol-

che, die wegen des himmliſchen Reichs ſich der Ehe enthalten, ſo ſpricht er davon allerdings nicht mit Mißbilligung; aber es folgt daraus auch nicht, daß überhaupt Enthaltung von der Ehe vorzüglicher ſey als die eheliche Verbindung. Es könnte ein gewißer Menſch die Pflichten in Betreff des Reichs Gottes, namentlich die Pflicht, zur Förderung deſſelben zu wirken, vollkommener als unverehlicht erfüllen; nur müßte vorausgeſezt werden, daß ein ſolcher ohne moraliſche Gefahr ſich der Ehe enthalten könne. Was 1 Cor. 7, 1. 8. 26. betrifft, ſo iſt es klar, daß Paulus nichts anders als das behaupten wolle: Bey den damaligen Zeitumſtänden, in Hinſicht auf die zu befürchtenden Verfolgungen, ſey es für alle die, aber auch nur für die, welche ſich ohne moraliſche Gefahr der Ehe enthalten können, rathſamer, das zu thun, weil ſie ſich einestheils dadurch eine ſtandhafte Beharrlichkeit im Chriſtenthum leichter möglich machen, anderntheils für die Beförderung der Zwecke der chriſtlichen Kirche thätiger ſeyn können. Indeſſen giebt er zugleich, z. B. v. 28. zu erkennen, daß ſelbſt ſolche ſich nicht verſündigen, wenn ſie heurathen.

Was Paulus hier ſagt, iſt gerade das Mittlere zwiſchen unbedingter Empfehlung des Cölibats und zwiſchen Behauptung gänzlicher Verwerflichkeit deſſelben. Wahrſcheinlich fanden bey den Corinthern beyde Meynungen Beyfall, und beyden widerſpricht Paulus. Und wie ſtark erklärt er ſich 1 Tim. 4, 3. gegen die Parthie, die den Cölibat unbedingt empfahl, und die Ehe für verwerflich erklärte, gegen jene eſſeniſchen Judenchriſten, die lehrten, daß man in

jedem Fall ſich dadurch allererſt, daß man ſich der Ehe ganz enthalte, die Vollkommenheit erwerbe, die man erringen ſoll. Er erklärt ihre Lehre für verabſcheuungswürdig.

Noch berufen ſich mehrere auf die Stelle Offenb. 14, 4. die den Cölibat empfehlen ſoll. Allein

1) wenn man auch die Worte μετα γυναικων ϐκ εμολυνθησαν im eigentlichen Sinn nimmt, ſo folgt nicht, daß nur von ſolchen die Rede iſt, die ſich der Ehe enthalten, denn εμολ. μ. γ. heißt doch wohl nicht: ſolche, die nicht in ehelicher Verbindung gelebt, ſondern die ſich aller Ausſchweifungen der Wolluſt enthalten haben. Auf das wirklich Unerlaubte bezieht ſich εμολυνθησαν. Allein

2) in dieſem Zuſammenhang iſt es ungleich wahrſcheinlicher, daß die ganze Redensart in tropiſchem Sinn zu nehmen ſey, was in einer prophetiſchen Schrift nicht unerwartet ſeyn kann. Abgötterey wird im alten Teſtament oft unter dieſem Bild vorgeſtellt. In dieſem Sinn wird namentlich in Beziehung auf c. 13. geſagt, ſie haben ſich in dem Zeitalter, wo ſich ſo viele der Abgötterey ſchuldig machten, ſehr weit davon entfernt gehalten, ſich nicht verunreiniget durch Verlezung der Ehrfurcht gegen Gott und Chriſtum.

Der beſtimmte Entſchluß überhaupt zu heurathen iſt nur dann rechtmäßig, wenn die Perſon, die heurathen will, zu dem Hauptzweck der Ehe beyzutragen fähig iſt, und zugleich feſt dazu entſchloſſen iſt. Hat es damit ſeine Richtigkeit, ſo ſind in Abſicht auf Schlieſſung der Ehe

c) noch folgende Pflichten zu beobachten:

1) Chriſten ſollen ſich gleichzeitig nur mit Einer Perſon verheurathen, die Ehe ſoll monogamiſch, nicht polygamiſch *) ſeyn.

Unerlaubt iſt nach Grundſätzen der Vernunft und des Chriſtenthums die Polyandrie, aber auch die Polygamie läßt ſich damit nicht in Uebereinſtimmung bringen.

α) Unerlaubt iſt die Polyandrie unſtreitig ſchon darum, weil ſie für die großen Zwecke einer gemeinſchaftlichen Erziehung der Kinder hinderlich ſeyn muß, weil es dabey in tauſend Fällen ungewiß bleibt, wer Vater ſey, alſo das elterliche Gefühl des Vaters ſich nicht auf die Erzeugten richten kann. Dazu kommen noch andere Gründe, die zugleich gegen Polygamie gelten, der Zweck wechſelſeitiger Beglückung und Veredlung durch wechſelſeitige Liebe kann dabey nicht ſo erreicht werden, ja auch in vielen Fällen die Fortpflanzung des Geſchlechts. Man bedarf daher auch nicht erſt einer beſondern Erklärung Chriſti und der Apoſtel, um ſich zu überzeugen, daß Polyandrie, die Paulus und die Apoſtel ohnehin als unerlaubt vorausſetzen konnten, das ſey. Indeſſen kann auch aus Marc. 10, 12. die Unrechtmäßigkeit der Polyandrie gefolgert werden, und aus Matth. 19, 9. Die erſte Stelle gehört zuerſt hieher; και γαμηθη αλλῳ wäre überflüſſig und zweckwidrig in Hinſicht auf den Sinn, wenn dieſer wäre, eine ſolche Frau mache ſich blos darum des Ehe-

*) vgl. Payleys Grundſätze der Moral von Garve I. Thl. S. 346. Michaelis Moral von Stäudlin herausgegeben, 2ter Thl. S. 285. ff. Ueber die Ehe, S. 187. ff.

bruchs ſchuldig, weil ſie ſich ſcheidet. Allein dieſer iſt es nicht, ſondern, weil ſie ſich ſcheidet und einen andern heurathet, alſo mit zwey Männern gleichſam lebt. Darauf führt Matth. 19, 9. gleichfalls; μοιχᾶται er giebt Gelegenheit, daß die Frau eines Ehebruchs ſchuldig iſt.

β) Aber auch die Polygamie kann nach der Vernunft und dem Chriſtenthum nicht gebilligt werden. Daß ſie nicht überhaupt allgemein erlaubt ſey, davon hat die göttliche Vorſehung eine deutliche Anzeige gegeben durch das Verhältniß der Anzahl der Perſonen beyder Geſchlechter. *) Aber ſie kann auch in Abſicht auf die nicht gebilligt werden, die in Abſicht auf phyſiſche Stärke und Vermögen einen großen Vorzug haben. Denn das iſt nicht zu bezweifeln, daß die Hauptzwecke der Ehe nur bey Monogamie vollkommen erreicht werden, daß ſie durch Polygamie mehr oder weniger beſchränkt werden. Bey der Polygamie kann die innige und zärtliche Freundſchaft, die Ehegatten vereinen ſoll, nicht ſtatt finden im gehörigen Grad; bey der Polygamie iſt Eiferſucht und Uneinigkeit der Weiber und eine getheilte Neigung von Seiten des Mannes nicht zu vermeiden, und dieß hat einen großen nachtheiligen Einfluß auf gemeinſchaftliche Erziehung der Kinder. Die Hauptzwecke der Ehe können dabey nicht ſo gut erreicht werden.

Die Polygamie giebt ferner häufig den Männern Anlaß zu Ausſchweifungen der Geſchlechtsluſt, die auch auf die Nachkommen nachtheilig wirkt. Auf der andern Seite wird das Bedürfniß der Frau nicht

*) vgl. Süßmilchs göttliche Ordnung.

hinlänglich befriedigt; daraus entſtehen häufig Reizungen zu einer unnatürlichen Wolluſt, dadurch werden viele vom weiblichen Geſchlecht herabgewürdigt; durch die Vielweiberey der Reichern werden manchen Armen gerechte Vortheile entriſſen. Der Geiſt des Chriſtenthums fordert alſo Monogamie. Darauf führt auch die Schöpfungsgeſchichte, es finden ſich aber auch Stellen des neuen Teſtaments, die jene Folgerung beſtätigen.

Man rechnet dazu 1 Cor. 7, 2. 4. Wenn man andere Stellen mit v. 2. vergleicht, ſo iſt freylich der Sinn, jeder ſoll nur eine Frau, jede Frau nur einen Mann haben. Allein für ſich beweist die Stelle nichts. Mehr läßt ſich aus v. 4. ſchließen. Daraus folgt zunächſt, daß das Recht einer Ehefrau verlezt werde, wenn der Mann ohne ihre Einwilligung bey ihren Lebzeiten eine andere heurathet. Noch klarer aber ſpricht Matth. 19, 9. und Marc. 10, 11. auch gegen die Polygamie. Aus dem vorher angegebenen Grund muß man annehmen, Jeſus ſezt voraus, ein ſolcher mache ſich deßwegen eines Ehebruchs ſchuldig, weil er zugleich ſich mit einer andern in eheliche Verbindung einläßt. Dieß könnte aber Chriſtus nicht als etwas Strafwürdiges betrachten, wenn nicht vorausgeſezt wird, ein Mann ſoll nicht mit mehreren Frauen zugleich in der Ehe leben. Aufmerkſamkeit verdient endlich noch 1 Tim. 3, 2. Mit der höchſten Wahrſcheinlichkeit läßt ſich ſchlieſſen, daß μιας γυναικος ανδρα ein Gegenſatz ſeye gegen gleichzeitige Polygamie. Nun wird zwar hier freylich blos von einem επισκοπος gefordert, daß er Mann nur einer Gattin ſeye. Al-

lein es iſt wohl nicht zu bezweifeln, daß es Paulus darum von ihm fordert, weil er durch ſein Beyſpiel beytragen ſollte, die Meynung zu verlaſſen, Polygamie ſey Chriſten erlaubt. In eben dieſer Stelle liegt aber noch ein Wink davon, daß wahrſcheinlich Judenchriſten in polygamiſcher Ehe lebten. Bey ſolchen nun müßte wohl dieſe Stelle auch darauf deuten, daß die Fortſetzung der Polygamie geduldet werde, weil ſonſt einer oder der andern Gattin unrecht geſchehe. Nur ſoll man ſolche nicht zu Episkopen wählen. Aus demſelben Grunde, aus dem wahrſcheinlich bey einigen Judenchriſten die Fortſetzung ihrer Polygamie geduldet wurde, müßte man auch in unſern Zeiten dieß bey ſolchen Proſelyten zulaſſen, die vor ihrem Uebertritt mehrere Frauen hatten. Ein ſolcher Fall trat einmal in Dännemark ein. Nur folgt daraus nicht, daß die Polygamie an ſich mit dem Grundſatz des Chriſtenthums einſtimme.

2) Eine andere Frage in Beziehung auf Schlieſſung der Ehe betrifft die Heurath mit Verwandten. Man ſoll keine Perſon zur Gattin wählen, die wegen zu naher Verwandtſchaft nicht gewählt werden darf; es giebt verbotene Grade. *)

*) vgl. darüber auch Reinhards Lehrbuch 4te Ausgabe, und Vogel, Cruſius und Morus, beſonders Michaelis von den Ehegeſetzen Moſis, die die Heurath in die Verwandtſchaft verſagen. Michaelis moſaiſches Recht Thl. II. §. 101. ff. Schlegels Darſtellung der verbotenen Grade der Verwandtſchaft 1802. (Eine reichliche Sammlung beynahe alles deſſen, was hieher gehört. Kann man am Ende auch den eigenen Grundſätzen des Verfaſſers nicht

Man kann die Hauptfragen in folgende zwey theilen.

1) Giebt es verbotene Grade der Verwandtſchaft?

2) Wie läßt ſich genau beſtimmen, welche Ehe mit Verwandten zu den verbotenen gehöre?

a. Die erſtere Frage muß aus mehr als einem Grunde bejaht werden.

a) Stellen in der heiligen Schrift. Man kann hier von 3 B. Moſ. 18, 7. ff. ausgehen, und damit müſſen v. 24. f. verglichen werden. Auch C. 20., beſonders v. 22. f.

In dieſem Abſchnitt werden verſchiedene Ehen für verboten erklärt. Aber kann man daraus einen Schluß auf die Verbindlichkeit für Chriſten oder Menſchen überhaupt machen?

Die altteſtamentlichen Schriften, namentlich das moſaiſche Geſetz, enthalten viele nur für das Iſraelitiſche Volk verbindliche Vorſchriften. Gilt dieß nicht

---

beyſtimmen, ſo wird man doch in den Stand geſezt, über die Hauptmomente zu urtheilen. Jakobi in ſeinen Betrachtungen über die wahre Abſicht Gottes, 4ter Theil, ein Werk, das viele eigene und treffende Bemerkungen enthält.) Hofaker (eine Abhandlung, die beſonders in Hinſicht auf die Geſchichte dieſer Lehre ſehr leſenswerth iſt, und bey weitem mehr Genauigkeit beobachtet als Meiners in der Geſchichte der Menſchheit) Dissertatio sistens histor. et ration. juris incestum prohibentis. Tub. 1787. C. C. Flatt über die verbotene Grade der Verwandtſchaft, Magaz. von Flatt und Süskind St. 13. womit J. Fr. Flatt in allen weſentlichen Punkten zuſammenſtimmt.

auch hier? v. 24. enthält etwas, woraus ſich ſchließen läßt, daß von ſolchen Geſetzen wenigſtens zum Theil die Rede iſt, die auch für andere Menſchen gültig ſind, und ſchon v. 3. wird geſagt, ihr ſollt nicht nach dem Beyſpiele anderer Völker hierin handeln; v. 24. iſt das enthalten, durch ſolche Sünden haben auch die Heiden ſich verunreinigt, ohne Zweifel ſich moraliſch verunreinigt, vgl. damit C. 20, 22. f. Wenn nun aber auch Heiden ſich durch ſolche Sünden ſtrafwürdig machten, ſo muß wohl das Geſetz, das ſie verbietet, für Menſchen überhaupt gültig ſeyn.

Man muß ferner nothwendig annehmen, daß בכל־אלה (in all dieſem) ſich namentlich auch auf Ehen mit nahen Verwandten beziehen, denn dieſe werden vorher erwähnt.

Nur das bleibt zweifelhaft, ob בכל אלה ſich auf einzelne Sünden oder gewiße Gattungen von Sünden beziehen. Könnte nun nicht das א· כ· heißen: Durch alle dieſe Gattungen von Sünden? Iſt aber das der Sinn, ſo folgt zwar, es gebe gewiße überhaupt unerlaubte Ehen mit Verwandten; aber es bleibt unentſchieden, ob alle die einzelnen vorher verbotenen Ehen überhaupt unerlaubte ſeyen oder nicht, einige aus blos temporären Gründen? — Der allgemeine Satz kann aber daraus immer hergeleitet werden, es giebt gewiße Ehen mit nahen Verwandten, die überhaupt unerlaubt ſind.

Die Einwendung, daß moſaiſche Geſetze für Chriſten nicht verbindlich ſeyen, iſt gerade hier ſehr ungültig. Weil ſie für die Iſraeliten gegeben wurden, ſind ſie freylich nicht verbindlich. Allein der Grund iſt daher genommen, daß jener Abſchnitt vorausſezt,

gewiße Ehen mit Verwandten ſeyen wegen eines Grun⸗des unerlaubt, um deſſen willen ſich auch Heiden da⸗durch verſchulden. Es iſt alſo nicht von einem beſon⸗dern bürgerlichen theoretiſchen Geſetz der Iſraeliten die Rede, ſondern von einem ſolchen, das zu dem Ge⸗ſetz gehört, das für Menſchen überhaupt verbindlich iſt. Nur iſt es wohl nicht ſtrenge zu erweiſen, daß בכל־אלה ſich gerade auf alle die einzelnen Fälle, wel⸗che C. 18. aufführt, beziehe; aber auf der andern Sei⸗te kann man auch nicht erweiſen, daß nicht alle Ehen mit nahen Verwandten wirklich nicht blos aus einem lokalen und temporären Grund, ſondern aus einem allgemein gültigen für verboten erklärt werden; man kann nicht beweiſen, daß die Gründe jener Verordnung nicht in Beziehung auf alle genannte Fälle und ſolche, deren Nichterlaubniß vorausgeſezt werden muß, allge⸗meingültig ſeyen. Man kann nicht erweiſen, daß der Grund, warum gewiße Ehen verboten ſind, nicht auch anwendbar ſey auf andere genannte, es muß immer noch als möglich vorausgeſezt werden, daß nicht nur das Verbot einiger Ehen, ſondern alle, die dieſer Abſchnitt nennt, ſich auf einen oder mehrere allgemeingültige Gründe ſtüzt, wenn auch dieſe nicht vollſtändig entdeckt werden ſollten.

b) Aus dem neuen Teſtament verdient vorzüglich 1 Cor. 5, 1. vgl. vv. f. in Betrachtung gezogen zu wer⸗den. Paulus ſpricht von der πορνεια eines ſolchen, der ſeines Vaters Weib hat, und fordert von den Co⸗rinthern, daß ſie den Blutſchänder aus ihrer Gemein⸗de ausſtoßen ſollen, und dadurch ihren Abſcheu öffent⸗lich erklären. Das Wahrſcheinlichſte, was die That

ſelbſt betrifft, ſcheint, daß von einem ſolchen die Rede iſt, der ſeine Stiefmutter nach dem Tod ſeines Vaters heurathete. Nun ſagt Paulus, dieß ſey nicht blos eine πορνεια (Unzucht), ſondern eine beſonders ſchändliche Art von πορνεια, die ſelbſt bey den Heiden unerhört, alſo eines Chriſten ſehr unwürdig ſey. Daraus würde dann zunächſt folgen, daß eheliche Verbindung mit der Stiefmutter ſehr ſtrafbar ſey.

Muß man aber das annehmen, ſo folgt wohl nothwendig, daß nach der Lehre des Apoſtels die Ehe zwiſchen Eltern und Kindern nothwendig ſtrafbar ſeyn müſſe, und man dürfte ohne Bedenken dieß weiter ausdehnen. Es giebt alſo einige verbotene Ehen mit ſehr nahen Verwandten.

Aber wird nicht der Beweis dadurch vernichtet, daß man dadurch vorausſezt, dieſe Verbindung ſeye eine unehliche geweſen, eine πορνεια im gewöhnlichen Sinn? — Aus dem Ausdrück πορνεια läßt ſich das in jedem Fall nicht ſchließen, denn es iſt zuweilen ein allgemeiner Ausdruck, namentlich bey Paulus, für Sünden der Wolluſt. Es iſt auch wohl wahrſcheinlich, daß Paulus von einer allgemein bekannten Verbindung ſpreche, was wohl eher bey einer ehelichen der Fall war.

Allein wir haben nicht nöthig zu erweiſen, daß hier von einer ehelichen Verbindung die Rede ſey, denn der Beweis für den Saz, wovon hier die Rede iſt, liegt auch dann darin, wenn auch nicht von ehelicher, ſondern von unehlicher, der ehelichen gewißermaſſen ähnlicher, Verbindung die Rede iſt.

Es folgt doch, daß das ſo unerlaubt war, weil es

Geſchlechtsverbindung mit einem nahen Verwandten war. Der allgemeine Satz muß alſo hier zu Grunde liegen, daß Geſchlechtsverbindungen mit einem nahen Verwandten als ſolchem ſehr ſchändlich ſeyen. Hätte er blos von unehlicher Verbindung geſprochen, ſo hätte er και τοιαυτη πορνεια etc. nicht hinzuſetzen können. Dieſe Worte leiten nothwendig darauf, nicht von einer gewöhnlichen πορνεια ſpricht Paulus; ſondern dieſe Verbindung war noch aus einem andern Grund ſchändlich, ebendarum weil es Verbindung mit der γυνη τȣ πατρος war.

Mit dieſen beyden Gründen verdient noch

c) die Bemerkung verbunden zu werden, die ſich ſehr natürlich an den einen und andern anſchließt: Nicht nur kultivirte, ſondern auch ſehr viele unkultivirte Völker, die nicht ganz wild ſind, halten gewiße Heurathen mit Verwandten für unerlaubt; das ergiebt ſich unläugbar aus der hiſtoriſchen Unterſuchung, die Hofaker in der angeführten Diſputation angeſtellt hat. Treffend hat er gezeigt, daß Meiners in Beziehung darauf in ſeiner Geſchichte der Menſchheit ſich mehrerer Fehlſchlüſſe ſchuldig gemacht habe.

Dieſer Umſtand, mit dem Vorherigen verbunden, berechtigt auch ohne Beziehung auf die moſaiſche und pauliniſche Stelle zu der Vermuthung, daß jene Meynung auf einem gewißen allgemeingültigen Grund beruhe, wenn auch dieſer nicht entdeckt iſt oder werden ſollte. Aber nun muß

b. noch gefragt werden, ob man nicht gewiße allgemeingültige Gründe für dieſe Vorausſetzung uner-

laubter Ehen auffinden könne. *) Die vorzüglichſten ſind: man beruft ſich zum Theil auf ein natürliches Gefühl, das mehr oder weniger ſtark gegen Geſchlechtsverbindungen mit nahen Verwandten ſpricht. Dieß darf man thun; aber nur bleibt noch die Frage, wie jenes Gefühl erklärt werden könne, oder was die Hauptſache iſt, ob man nicht gewiße deutliche Gründe für das anführen könnte, was ſich in dieſem Gefühle ankündigt? —

Dieß iſt zum Theil möglich, dieß beweiſen einige vorgebrachte Gründe:

1) Was die Ehe zwiſchen Eltern und Kinder betrifft, ſo kann nicht bezweifelt werden, daß ſie in einem unvermeidlichen Widerſpruch ſtehe

a) mit der kindlichen Achtung,

b) mit der elterlichen Würde **). Mag man immerhin dieſen Beweis nicht bis zur höchſten Evidenz führen können, ſo iſt doch nicht zu zweifeln, daß jedem, deſſen moraliſche Gefühle nicht ſehr abgeſtumpft ſind, einleuchtend ſeyn müſſe, die ehliche Verbindung zwiſchen Eltern und Kindern ſey mit jenem Gefühl nicht zu vereinen; und es liegt der Menſchheit daran, daß jene Gefühle rein erhalten werden, vgl. Schlegel a.a.O.

---

*) Man findet dieſe geſammelt in der 4ten Ausgabe des Reinhard'ſchen Lehrbuchs und bey Schlegel, kritiſche und ſyſtematiſche Darſtellung der verbotenen Grade der Verwandtſchaft ꝛc.

**) vgl. C. C. Flatt St. 13. des Mag. zum Theil in Beziehung auf Einwendungen, die gemacht worden ſind.

Er ſagt, — dieß iſt das Reſultat ſeiner Unterſuchung, — die Eheverbote zwiſchen Aſcendenten und Deſcendenten gründen ſich auf eine vom Menſchen nothwendig aufgenommene Maxime von der fortdaurenden Heilighaltung des elterlichen und kindlichen Verhältniſſes, welches weſentliche Bedingung der Sittlichkeit iſt. Aber dieſer Grund gilt, obſchon nicht in gleichem Grade, in Beziehung auf Ehen mit ſolchen, die in gewißer Hinſicht die Stelle der Eltern vertreten, auf welche kindliche Achtung übergehen ſoll, — auf Ehen mit Stief- und Schwiegereltern. Aber beyde Gründe ſind nicht geradezu anwendbar auch auf andere nahe Verwandte, namentlich nicht auf Ehen zwiſchen Geſchwiſtern. Und doch

2) iſt nicht zu läugnen, daß auch dagegen ein gewißes natürliches, obgleich nicht ſo ſtarkes natürliches Gefühl ſpricht. Laſſen ſich nun noch andere Gründe denken, die namentlich auf Ehen der Geſchwiſter anwendbar ſind? — Man führt vorzüglich folgende an, die wohl miteinander verbunden werden können, deren keiner wenigſtens dem andern widerſpricht.

1) Man dürfe es als Zweck der Natur und Menſchheit annehmen, daß Menſchen auf vielfache Art durch Ehen verbunden werden, Familien mit Familien; ſo würde der große Zweck einer nähern Vereinigung der Menſchen durch Liebe und Wohlwollen mehr befördert.

Die Vorausſetzung iſt wahr, nur möchte ſich aus dieſem Grunde allein nicht ſchließen laſſen, daß alle unerlaubte Ehen in allen Fällen wirklich unerlaubt ſeyen, auch iſt der Grund ein ſolcher, der nicht von der

Natur der Sache, ſondern von der Folge hergenommen iſt. Man hat aber noch andere Gründe. Vogel behauptet mit Recht, es ſey ein Zweck Gottes, daß die ganz eigene Art von Zuneigung der Geſchwiſter gegen einander unvermiſcht erhalten werde; denn ſchon deßwegen ſeye man nicht berechtigt anzunehmen, es ſey Wille Gottes, daß ſie ſich mit dem Geſchlechtstrieb vermiſchen, weil dieſer ſich auf andere lenken könne, jene eigenthümliche Zuneigung nicht.

Dieſer Grund kann

2) mit andern verbunden oder verſtärkt werden. Es läßt ſich mit Grund behaupten, daß das Verbot der Ehe der Geſchwiſter ein nothwendiges Mittel zur Erhaltung einer edlen Schamhaftigkeit ſey, eines Gefühls, das ſo nothwendig iſt. *) Aber damit kann man auch die Bemerkung verbinden, wenn Ehen der Geſchwiſter geſtattet werden, ſo wäre die Gefahr der Verführung zur Wolluſt, ſelbſt zu früher Wolluſt, im Schooſe der Familie wohl unvermeidlich. Iſt es Pflicht, daß dieſer großen Gefahr möglichſt begegnet werde, ſo dürfen Ehen der Geſchwiſter durchaus nicht geduldet werden, und jeder Moraliſche muß vernünftigerweiſe wollen, daß der Grundſatz allgemein befolgt werde. Auch das iſt einer, aber auch nur einer der Gründe, die den moſaiſchen Verboten zu Grund liegen; nur iſt er für ſich allein nicht gültig genug. Jeder Geſetzgeber und jeder Moraliſche muß damit übereinſtimmen, aber er iſt von einem äußern, an ſich zufälligen, aber freylich nicht verwerflichen Umſtand hergenommen.

*) vgl. C. C. Flatts Abhandlung.

Es bleibt alſo noch immer die Frage, ob nicht in der Natur der Handlung und ihrer natürlichen Folge etwas liege, woraus ihre moraliſche Unzuläßigkeit folge? Ueberdieß ſollten, wenn man blos auf den lezten Grund Rückſicht nimmt, auch die Ehen ſolcher verboten werden, die von den frühesten Jahren an zuſammen erzogen werden und in geſchwiſterlichem Verhältniß und Vertrauen leben. Man kann endlich noch einwenden, daß jener Grund doch eine Ausnahme geſtatte. Nur muß man freylich überhaupt wohl annehmen, daß es gewiße ſeltene Fälle geben könne, wo jener Zweck einem höhern Zweck Gottes weichen müße. Man muß das annehmen in Hinſicht auf die Geſchwiſterehe im erſten Zeitalter der Menſchheit. Hieraus würde aber, wie es ſcheint, auch folgen, daß Geſchwiſter, die nicht zuſammenlebten in den früheſten Jahren, die erſt im Alter einander kennen lernen, wo ſie zu heurathen fähig ſind, auch in eheliche Verbindung miteinander treten dürfen. Allein man könnte immer noch ſagen, der Geſetzgeber und Regent handelt recht, wenn er auch in einem ſolchen Fall Ehen der Geſchwiſter nicht geſtattet, um auf alle mögliche Weiſe Geſchwiſtern die Hoffnung gegenſeitiger Ehe abzuſchneiden, um ſo ſicherer der Gefahr zu begegnen, die dieſe herbeyführt.

Indeſſen iſt der Grund nicht als der einzige und auch nicht wichtigſte zu betrachten. Es fragt ſich noch, ob nicht Ehen zwiſchen nahen Verwandten überhaupt gewiße nachtheilige Folgen haben, in Abſicht auf welche man nicht leicht einen ganz evidenten Beweis erhalten kann, daß ſie Folge einer ſolchen Verbindung ſeyen?

Einige haben daran gedacht, daß ſolche Ehen vielleicht phyſiſch ſchädliche Folgen haben und phyſiſche Verſchlechterung der Nachkommen herbeyführen. Davon hat Buffon und ein engliſcher Philoſoph in ſeinem Syſtem der Moral Gebrauch gemacht. Dieſer Grund wird auch in den Götting. gelehrten Anzeigen v. 1793. im 111. St. obgleich blos für Vermuthung ausgegeben. Die Analogie des Pflanzenreichs hat dieſer Grund für ſich, vielleicht auch eine Analogie im Thierreich. Allein dieß reicht nicht zu einem genugthuenden Beweis hin. Es liegt in der Natur der Sache ſelbſt, daß man nicht dazu kommen kann, denn dazu würde Vergleichung von vielen Erfahrungen bey Menſchen ſelbſt erfordert; auch käme die Schwierigkeit hinzu, daß man nicht ſo leicht die Wirkungen einer Urſache von den Wirkungen anderer abſondern kann. Angenommen, man kenne ein wildes Volk, bey welchem dieſe Ehen gewöhnlich ſeyen, und das ſehr verſchlimmert ſey, ſo wäre es noch ſchwer zu beweiſen, in wiefern dieſe Verſchlechterung Folge der Ehen naher Verwandter ſeye. Auſſer den bekannten Urſachen könnten noch unbekannte mitgewirkt haben. Auf der andern Seite läßt ſich aber auch nicht erweiſen, daß nicht wirklich phyſiſche Verſchlechterung Folge ſolcher unerlaubten Ehen ſey. Aus dieſem Grund lieſſe ſich am leichteſten erklären, warum im erſten Zeitalter Geſchwiſterehe noch geſtattet wurde. Denn gerade in dieſer früheſten Periode, wo das Menſchengeſchlecht noch ſeine volle Stärke hatte, war von den wenigen Geſchwiſterehen jene Folge der Verſchlechterung nicht zu erwarten. Andre weniger bedeutende Gründe übergehen wir.

Welche Heurathen mit nahen Verwandten ſind nun für Chriſten unerlaubt? Zum Theil läßt ſich das aus den angeführten Gründen beantworten:

1) Man muß in Beziehung darauf annehmen, daß Ehen der Eltern, Stiefeltern und Schwiegereltern mit Kindern unerlaubt ſeyen.

2) Daß Ehen der Geſchwiſter nicht zu geſtatten ſeyen. Aber wo ſoll die Grenze gezogen werden? Soll man bey dieſem Grade ſtehen bleiben oder nicht? Man könnte antworten, durch bürgerliche Geſetze müßen die näheren Beſtimmungen feſtgeſezt werden, und dieſen iſt der Chriſt Gehorſam ſchuldig. Allein daraus iſt die Frage nicht ganz beantwortet, denn

1) welche Principien ſollen den bürgerlichen Geſetzen zu Grund liegen?

2) Wenn gewiße Ehen durch bürgerliche Geſellſchaften erlaubt ſind, ſo folgt noch nicht, ſie ſeyen moraliſch erlaubt. Es wäre zu wünſchen, daß dieſer Gedanke auch bey großen Höfen geläufiger würde. In Beziehung auf beyde Fragen ſollte man nun eine feſte Norm haben, aber wie kann man ſie finden, ſo lange man über die allgemeingültige Gründe jenes Verbots nicht im Reinen iſt? — Jene Unterſuchung iſt noch nicht vollendet, und wird es vielleicht nicht ſo bald. Dieß vorausgeſezt kann auch in moraliſcher Hinſicht nichts beſſeres angeführt werden, als ſich genau an das moſaiſche Verbot in ſeinem ganzen Umfang zu binden, und die Ehen zu verbieten, deren Verwerflichkeit das moſaiſche Geſetz wegen Gleichheit des Geſetzes offenbar vorausſezt. Dieſe Meynung hat Süskind im 16ten Stück des Mag. in einer ſehr leſenswürdigen

Abhandlung geäußert, und damit muß man vollkommen übereinſtimmen. Man kann auf der einen Seite nicht erweiſen, daß irgend eine im moſaiſchen Geſetz verbotene Ehe erlaubt ſey, und auf der einen Seite iſt eine gewiße feſte Norm allerdings Bedürfniß. Bey jenem Grundſatz geht man alſo ganz ſicher: Die Ehen, die im moſaiſchen Geſetz verboten werden, das Geſetz eines göttlich autoriſirten Geſetzgebers war, ſind unerlaubt.

Sollte übrigens irgend einer aus vollkommen einleuchtenden Gründen ſich überzeugen können, daß jene moſaiſchen Verbote auf einem blos lokalen Grund beruhen, ſo würde er für ſeine Perſon, ſoweit ſie freylich nicht durch bürgerliche Geſetze beſchränkt ſind, es nicht für unerlaubt halten können, ſolche Ehen zu ſchließen, wenn keine andere moraliſche Hinderniſſe vorhanden ſeyen.

3) Iſt Ehe mit fremden Religionsverwandten erlaubt, nach chriſtlichen Grundſätzen? In Hinſicht darauf gilt im Allgemeinen: Wenn der Unterſchied der Religion beyder Gatten objektiv oder ſubjektiv groß iſt, ſo findet keine gemeinſchaftliche Verehrung Gottes, aber auch keine religiöſe Erziehung der Kinder nach Grundſätzen ſtatt, bey denen beyde beruhigt ſeyn könnten; auſſerdem giebt auch Verſchiedenheit hierin manche Veranlaſſung zum Mißtrauen und zur Uneinigkeit, wenn beyde Gatten wirklich religiös ſind. In jedem Fall alſo, wo der Unterſchied beyder Religionen oder Confeſſionen objektiv oder ſubjektiv groß iſt, kann eine Ehe zwiſchen Perſonen, welche der einen und der anderen angehören, nicht gebilligt werden nach moraliſchen und chriſtlichen Grundſätzen.

Daraus folgt von ſelbſt, daß es nicht moraliſch gebilligt werden kann, daß ein Chriſt in eheliche Verbindung mit einer Nichtchriſtin trete. Was Paulus 1 Cor. 7, 12. f. ſagt, ſteht damit nicht im Widerſpruch, denn es fragt ſich in dieſer Stelle nur, ob Ehen von Gatten, die ſchon vorher ſich vereinigt hatten, ehe ſie Chriſten waren, beym Uebergang des einen zum Chriſtenthum ungültig ſeyen? — Dieſe leztere Frage verneint Paulus in der Vorausſezung, daß der chriſtliche Gatte nicht gehindert werde vom andern im Chriſtenthum und in Erziehung der Kinder in chriſtlichen Grundſätzen. Will ſich aber der nicht chriſtliche Gatte trennen, ſo ſoll ſich der chriſtliche ebendarum nicht viel bekümmern. Aus 1 Cor. 7, 12. kann alſo nicht geſchloſſen werden, die Ehe zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten dürfe geſchloſſen werden. Was Paulus v. 39. ſagt, daß bey der Wiederverehligung nach dem Tode des Gatten geſchehen ſoll, kann zwar in dem weiteren Sinn genommen werden, die Frau ſoll es thun auf eine dem Herrn wohlgefällige Art; aber es liegt doch wohl auch darin, ſie ſolle ſich nicht mit einem Nichtchriſten verehlichen, mit dem ſie nicht den Bund der innigſten Freundſchaft ſchließen könnte. Bürgerlich können ſolche Ehen erlaubt werden; aber ſie ſind es darum nicht moraliſch.

Man ſoll eine Gattin wählen, die gewählt zu werden verdient, die die Eigenſchaften vereinigt, welche in Hinſicht auf die Hauptzwecke der Ehe erforderlich ſind, die die gehörigen Eigenſchaften hat; dazu wird ruhige Prüfung erfordert. Chriſten ſollen ferner alle geſetzmäßige Bedingungen einer rechtmäßigen Vollziehung der Ehe befolgen.

4) Die Pflichten in Rückſicht auf Führung der Ehe laſſen ſich aus ihrem Hauptzweck herleiten. Paulus handelt davon Eph. 5, 22. f. In Abſicht auf die weitere Entwicklung vgl. die Lehrbücher der Moral.

5) Frage von der Dauer und Auflöſung der Ehe.

a. Nach Gottes und Jeſu Abſicht ſoll die Ehe auf Lebenslang geſchloſſen werden. Dieß liegt ſehr klar in den Erklärungen Jeſu Matth. 19, 4. f. Marc. 10, 6. f. Vergleichen kann man damit 1 Cor. 7, 10. f. Es läßt ſich aber auch leicht einſehen, daß die großen Zwecke der Ehe nur durch eine lebenslängliche Verbindung erreicht werden können. In vielen Fällen muß Scheidung für den Zweck der Erziehung und gemeinſchaftlichen Sorge für die Kinder ſehr nachtheilig ſeyn. Tritt aber auch der Fall ein, daß Sorge für Kinder die Fortdauer der Ehe nicht nöthig macht, ſo fordert doch der Zweck der innigſten Freundſchaft und der zärtlichſten Liebe dieſes. Richtig ſagt Vogel, es wäre widerſinnig, innige Freundſchaft nur auf ſo lange einander zuzuſagen, als es nothwendig ſcheine, oder Fortpflanzung es erfordere. Wäre es erlaubt, nach Belieben Ehen zu trennen, ſo würden ſie bald in Hurerey ausarten, und die phyſiſch und moraliſch ſchädlichen Folgen derſelben herbeyführen. Es wäre ein eheloſes Leben, und die großen Zwecke der Ehe wären vereitelt. Allein

b. giebt es keine Fälle, wo Scheidung ohne Schuld des einen Gatten nicht unmoraliſch iſt? In Beziehung darauf iſt

a) zu überlegen, was in Jeſu Ausſpruch in Hin-

ſicht auf dieſe Frage enthalten ſey? Die Ausſprüche Jeſu von Scheidung ſind Matth. 19, 8. f. Marc. 10, 11. f. Matth. 5, 31. 32. Luc. 16, 18.

Ueber den Hauptinhalt dieſer Stellen folgendes:

α) Von welcher Art von Scheidung ſpricht Jeſus, auf welche Frage bezieht ſich ſeine Entſcheidung?

β) erklärt er Trennung für abſolut unzuläßig oder für erlaubt in einem gewißen beſtimmten Fall? Was

α) betrifft, ſo findet man die Veranlaſſung zu jenem Ausſpruch Matth. 19, 7. vgl. 5, 31. 32. Moſes hatte 5 Moſ. 24, 1. ff. nicht geſagt, wer Luſt habe, ſich zu ſcheiden, ſoll ſeiner Gattin einen Scheidbrief geben; ſondern nur, wenn irgend jemand von ſeiner Frau ſich ſcheidet ꝛc., ſo darf er ſie nicht wieder heurathen ꝛc. (v. 4.) Die drey erſten Verſe enthalten die Protaſis, der vierte die Apodoſis. Darin liegt nun kein Verbot des älteren Herkommens der Scheidung; dieſes Herkommen tolerirte Moſes als bürgerlicher Geſetzgeber δια την σκληρυκαρδιαν, um dadurch größere Uebel zu verhüten. Aber es wurde auch von Moſes nicht moraliſch gebilligt. Seine Verordnungen in Beziehung auf Scheidung zweckten nur dahin, einigen Mißbräuchen vorzubeugen, und die Scheidung zu erſchweren, dadurch, daß der Mann die Frau nachher nicht mehr heurathen, ihr die Ehe nicht blos mündlich aufkündigen durfte. Unter den gelehrten Juden, auch zu Jeſu Zeiten, ward über die Erklärung geſtritten, hauptſächlich zwiſchen zwey Partheyen, die von Hillels und die von Schamais Schülern. Jene machten den Schluß, Moſes habe es für moraliſch erlaubt erklärt, ſich von ſeiner Frau aus jeder Urſache zu ſcheiden. Die

beſſeren Schüler Schamais behaupteten, Moſes habe den Scheidbrief nur auf den Fall der Unzucht geſtattet. In Beziehung darauf erklärt ſich Jeſus ſo: Moſes habe es als bürgerlicher Geſetzgeber zugelaſſen, aber blos wegen der großen Rohheit der Iſraeliten. Allein, ſezt er hinzu, nach ſeiner Lehre ſey eine ſolche Scheidung moraliſch ungültig, ausgenommen ἐπι πορνειας.

Jeſus ſpricht alſo unläugbar von ſolchen Scheidungen, wie die ſind, die damals unter den Juden gewöhnlich waren, nicht von obrigkeitlichen, ſondern eigenmächtigen Scheidungen, die blos von der Willkühr der Gatten abhängen, Marc. 10, 12. Solche Scheidungen erklärt er für moraliſchungültig, ausgenommen den Fall des Ehebruchs, 19, 9. 5, 32. Πορνεια begreift wohl, theils verheimlichte Unzucht vor der Ehe theils auch Ehebruch während der Ehe in ſich. *) Nur in dieſem Fall ſey auch eine ſolche Scheidung nach ſeiner Lehre erlaubt.

β) Das leztere iſt in Jägers Unterſuchung der Frage über Scheidung 1804. in Anſpruch genommen worden.

Der Verf. iſt Katholik und ſpricht nach der Entſcheidung des tridentiniſchen Concils. Er behauptet, Eheſcheidung ſey in allen Fällen, auch im Fall der Unzucht, unerlaubt. Allein ſeine Gründe beweiſen nichts.

Die Hauptgründe ſind:

*) vgl. Vogels und Reinhards Bemerkungen, und Seldens, ux. hebr. 3, 23. über die πορνεια, in der Bedeutung: Ehebruch.

1) Jeſus erklärte die Scheidung, Marc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18. ohne Ausnahme für unerlaubt. Allein Jeſus konnte die Ausnahmen, die er Matth. 19, 5. ausdrücklich angab, bey andern Gelegenheiten um ſo eher vorausſetzen, da ſein Ausſpruch zunächſt dem Mißbrauch der hilleliſchen Schüler entgegengeſezt, und darüber kein Streit war, ob im Fall der πορνεια Scheidung erlaubt ſeye. In dieſem Fall war ſie auch nach Schamai moraliſch zuläßig.

Um den Widerſpruch Matth. 19, 9. mit ſeiner Meynung zu heben, nimmt

2) Jäger an, Jeſus erkläre blos den Sinn der moſaiſchen Verordnung. Moſes habe nur ἐπι πορνειᾳ Scheidung erlaubt. Allein es iſt nach dem Sprachgebrauch unmöglich, Matth. 19, 9. ſo zu nehmen. Es müßte nur gerade das Weſentliche ausgeſchloſſen ſeyn nach der Lehre Moſis. Wenn Jeſus ſagt: ich hingegen ſage euch, ſo kann man darauf doch nicht kommen, daß er ſagen will: Nur nach Moſis Lehre ſage ich euch. Und was wäre für ein Gegenſatz zwiſchen v. 8. und 9. in dieſem Fall? Ueberdieß iſt es unerweislich, daß Moſes ausſchlieſſend im Fall des Ehebruchs eine Scheidung zuließ. Aber Jäger geht noch weiter im Gefühl der Unnatürlichkeit ſeiner Erklärung. Er ſagt, es ſey zweifelhaft, ob v. 9. das μη ἐπι πορνειᾳ ächt ſey. Allein dieſer Zweifel iſt ganz grundlos. Die lezten Worte des Verſes allein fehlen nach einigen Auctoritäten; aber gleichwohl iſt ihre Aechtheit ſehr wahrſcheinlich. Was endlich

3) Matth. 5, 32. betrifft, ſo äußert Jäger den Gedanken: v. 32. ſeye Gegenſatz gegen v. 31. folglich gegen die moſaiſche Verordnung einer Scheidung, alſo müße

auch v. 32. uneingeſchränkte Verwerfung der Scheidung enthalten ſeyn.

Das παρεκτος λογου πορνειας ſey entweder Interpolation, oder habe den Sinn, in Rückſicht jener Ausnahme bey Unzucht; vielleicht ſey die urſprüngliche Lesart παρ' εκ τȣ etc. per exceptionem etc.

Allein

a) iſt v. 32. nur ein Gegenſatz gegen den Schluß Hillels;

b) die Vermuthung, παρεκτος etc. ſey unächt, iſt grundlos.

Sind aber jene Worte ächt, ſo kann der Sinn kein anderer ſeyn als der gewöhnliche, im Fall der πορνεια ſey auch eine ſolche Scheidung gültig, die einzig vom Mann abhängt. Jeſus erklärt, eine auſſergerichtliche, nur von der Willkühr eines Gatten verfügte Scheidung ſey, ausgenommen der Fall der πορνεια, moraliſch ungültig.

b) Aber bey unſerer Verfaſſung kommen in Beziehung auf Scheidung einige Fragen vor, die nicht aus Jeſu Ausſpruch (allein wenigſtens nicht) beantwortet werden können.

1) In welchem Falle iſt es einem Gatten moraliſch erlaubt, die Scheidung von der Obrigkeit zu verlangen, oder die Erlaubniß wieder zu heurathen zu ſuchen?

2) Wie weit dehnt ſich das Recht der Obrigkeit in Beziehung auf die Scheidungen aus?

In Bezug auf 1) kann

a) nicht gezweifelt werden, daß die Urſache, die Jeſus bey eigenmächtigen Scheidungen für rechtmäßig erklärt, auch ein rechtmäßiger Grund für Ehegatten ſey, Scheidung von der Obrigkeit zu verlangen, der

Fall des Ehebruchs. Nur verſteht es ſich, daß der unſchuldige Gatte davon hinlängliche Gewißheit haben muß.

Aber giebt es nicht auch noch andere Fälle eines moraliſchg ltigen Anſuchens um Scheidung, wobey es immer der Verfügung der Obrigkeit überlaſſen bleibt? Man nimmt

b) die boshafte Verlaſſung von Seiten des einen Ehegatten, desertio malitiosa, an. Erweislich iſt es allerdings

α) nicht, daß der unſchuldige Gatte in dieſem Fall nicht Scheidung verlangen dürfe, wenn er nicht durch eigene Schuld das Verlaſſen des andern Theiles veranlaßt, und es gewiß iſt, daß der andere Gatte entſchloſſen ſey, die Ehe nicht mehr fortzuſetzen. Aus dem angeführten Ausſpruch Jeſu läßt ſich die moraliſche Unzuläßigkeit nicht erweiſen. Jeſus behauptet allerdings, durch bloße eigenmächtige Scheidung werde das Band der Ehe nicht wahrhaft aufgelöst. Aber daraus folgt nicht, daß es nicht einem unſchuldigen Gatten moraliſch geſtattet ſey, im angegebenen Fall um Scheidung nachzuſuchen. Durch die Verlaſſung des einen Ehegatten wird allerdings die Ehe nicht aufgehoben, aber es läßt ſich nicht ſchlieſſen, daß die Obrigkeit ſie nicht auflöſen könne. Der Hauptgrund, warum Jeſus die eigenmächtige Scheidung auf die πορνεια beſchränkt, iſt, weil bey eigenmächtiger Scheidung der eine Gatte zugleich Beleidigter und Richter war. Dieß iſt nicht anwendbar auf obrigkeitliche Scheidungen. Daher iſt es nicht erweislich, daß der beleidigte Gatte nicht bey der Obrigkeit darum anſuchen dürfe.

β) Man darf wohl auch als wahrſcheinlich an-nehmen, daß Jeſus oder ſeine Schüler privatim ge-lehrt haben, daß Streitigkeiten zwiſchen Gatten ent-ſchieden werden dürfen von der Gemeinde, daß er in dieſem Fall nicht blos πορνεια, ſondern auch andere Gründe als Gründe der Scheidung gelten ließ. Auf keinen Fall folgt aus Jeſu Ausſpruch etwas gegen Scheidung, im Fall des böslichen Verlaſſens. Zum Beweis beruft man ſich auf 1 Cor. 7, 15.

Allein aus dieſer Stelle läßt ſich kein ganz ſicherer Schluß machen; es läßt ſich nicht ſchließen, daß bey einem ſolchen Verlaſſen der andere Gatte wieder zu heurathen berechtigt ſey. Die Worte: ου δεδουλωται etc. erklärt man gewöhnlich ſo, der Gatte ſey dann moraliſch berechtigt zu einer neuen Ehe. Allein dieß läßt ſich nicht ganz ſicher ſchließen. Die Worte kön-nen auch heißen, ein ſolcher Gatte iſt nicht verpflich-tet, in der Abſicht die Trennung zu verhindern, ſich alles gefallen zu laſſen, was der andere Theil fordert, etwas zu thun, was chriſtlichen Grundſätzen entgegen iſt. Hingegen kann man für die Rechtmäßigkeit des Verlangens einer Scheidung in einem ſolchen Fall den nicht unbedeutenden Grund anführen, daß durch bos-haftes Verlaſſen, wie bey dem Ehebruch, der eheliche Vertrag verlezt und die fernere Erreichung jedes denk-baren Zwecks der Ehe unmöglich wird. Nur muß der verlaſſende Gatte den feſten Entſchluß haben, die Ehe nicht mehr fortzuſetzen.

c) Hartnäckige, gänzliche Verweigerung der ehelichen Pflicht, einer Pflicht, die ſich auf den erſten Zweck der Ehe bezieht; — eine Verweigerung, die

nicht ihren Grund in einem Unglück hat, ſich durchaus nicht durch irgend einen Grund rechtfertigt, ſondern entweder blos aus entſchiedener Abneigung, oder aus leidenſchaftlicher Zuneigung gegen einen andern ſich erklären läßt. Man nennt das vorzüglich quasi desertio. Ob das in allen Fällen ein moraliſcher Grund zum Verlangen einer Scheidung ſeye, möchte nicht gewiß ſeyn. Aber läugnen kann man auf der andern Seite nicht, daß es viele Fälle geben kann, wo dieſes Verlangen rechtmäßig wäre. Denn eine ſolche Verweigerung der Erfüllung der ehelichen Pflicht kann in Rückſicht auf einen Hauptzweck der Ehe einer boshaften Verlaſſung gleichgeſezt werden. Nur wenn alle individuelle Umſtände bekannt ſind, läßt ſich hier etwas feſtſetzen.

d) Nachſtellungen des einen Gatten nach dem Leben des andern. Wenn dieß erweislich iſt, ſo iſt der eine Gatte moraliſch berechtigt, ſich Sicherheit zu verſchaffen, und darum ſich von dem andern abzuſondern. Aber er hat auch, wie im Falle des Ehebruchs, eine moraliſch rechtmäßige Urſache, eine Scheidung zu fordern, weil dadurch der eheliche Vertrag ſo verlezt würde, daß das vertrauliche Zuſammenleben noch weniger möglich iſt, als im Fall des Ehebruchs. Kann ſich indeſſen jemand davon nicht ganz überzeugen, ſo wird er wenigſtens dafür ſorgen, daß er von dem andern ſeparirt werde, er kann es der Obrigkeit überlaſſen, welche Verfügung zu treffen ſie für gut findet.

e) Ein bürgerliches infamirendes Verbrechen des einen Ehegatten. In einzelnen Fällen iſt nicht zu läug:

nen, daß ein ſolches Grund zur Scheidung giebt; aber auch nicht für alle Fälle läßt ſich das Recht dazu behaupten. Wenn auch der eine Gatte wirklich eine moraliſch rechtmäßige Urſache zur Scheidung hat, ſo folgt nicht, daß er in allen Fällen moraliſch rechtmäſſig handle, wenn er ſie durchſezt. Es kommt darauf an, ob aus der Durchſezung ſeines Rechts mehr gute Folgen für die Kinder ꝛc. entſpringen als aus der Unterlaſſung. Dieß muß der gewiſſenhaften Beurtheilung eines jeden überlaſſen werden.

Alles Bisherige bezieht ſich auf die Frage: In welchem Fall ein Gatte moraliſch berechtigt ſey, eine Scheidung im engern Sinn des Worts zu verlangen?

Es fragt ſich aber auch, ob nicht Ehegatten in gewißen Fällen eine Annullation (Nichtigerklärung) ihrer Ehe fordern können. (Man unterſcheidet mit Recht unter divortium und annullatio der Ehe. Eine Scheidung im engern Sinn iſt Auflöſung der geſezmäßig geſchloſſenen Ehe. Annullation dagegen iſt Vernichtung einer ſolchen Ehe, die gleich anfangs moraliſch und bürgerlich ungültig war.) Damit ſteht im Allgemeinen keineswegs im Widerſpruch Matth. 19, 6.: Was Gott zuſammengefügt hat, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden. Denn das iſt nicht anwendbar auf eine ſolche Ehe, die gar nicht geſchloſſen werden ſollte, deren Schließung ſelbſt den göttlichen Abſichten ganz entgegen iſt. Ehegatten dörfen nun Annullation der Ehe nachſuchen, wenn es ſich findet, daß ſie zu nahe verwandt ſeyen, wenn ſie es erſt nachher entdecken; ferner, wenn es ſich findet, daß der andere Theil ſchon vor Schließung der Ehe ſich den erſten Zweck derſelben

nicht vorgeſezt haben konnte, ohne daß der andere Gatte Kenntniß davon hatte und haben konnte; wenn auf der einen Seite ein vorſeꝫlicher und für den andern Theil unentdeckbarer, nun aber in ſeinen Folgen nicht unſchädlich zu machender Betrug in Abſicht auf den erſten Hauptzweck der Ehe ſtatt findet. Uebrigens kommt es doch auch hier noch auf andere beſondere Umſtände an, ob es in Rückſicht auf die wahrſcheinlichen Folgen im Ganzen beſſer ſey, ſein Recht zu gebrauchen oder nicht?

In den meiſten Fällen wird es für den gewiſſenhaften Ehegatten Regel ſeyn, zu ſehen, daß er dem göttlichen Willen nicht entgegen handle, wenn er Annullation der Ehe verlangt.

2) Davon iſt zu unterſcheiden eine zweyte Frage, die ſich auf das Recht der Obrigkeit bezieht. Dieſes beſchränkt ſich nicht auf den von Jeſu ausdrücklich angeführten Fall allein (den Fall des Ehebruchs); denn

a) hat Jeſus in dem angeführten Ausſpruch eigentlich nichts für die Obrigkeit ſelbſt angeordnet; er ſpricht augenſcheinlich von willkührlichen Scheidungen der Privatleute.

b) Fällt ein Hauptgrund bey der Obrigkeit weg.

Aus Matth. 19, 8. läßt ſich der analoge richtige Schluß ziehen, daß auch die Obrigkeit in gewißen Fällen moraliſch berechtigt ſey, eine Scheidung zu veranlaſſen.

Die große Rohheit der Individuen erzeugt die Beſorgniß, es möchte ein weit größeres Uebel entſtehen, wenn die Trennung nicht geſtattet würde. Dieß kann in gewißen Fällen ein moraliſcher Grund ſeyn, in die

Trennung einzuwilligen. Was die näheren Beſtimmungen betrifft, ſo hat die Obrigkeit das Recht:

1) Solche Ehen zu annulliren, die an ſich ſchon moraliſch ungültig ſind. Doch könnte es Fälle geben, wo das Gegentheil moraliſch rathſamer wäre.

2) Divortia (Eheſcheidungen, Auflöſungen der Ehe) zu bewilligen in allen Fällen, wo Ehegatten ſelbſt eine moraliſch rechtmäßige Urſache dazu haben. Im Allgemeinen iſt die Regel ſo auszudrücken, wie es Vogel thut: Wenn der eheliche Vertrag von einem oder beyden Gatten ſo gebrochen würde, daß das vertraulichſte und theilnehmendſte Zuſammenleben für ſie nicht mehr möglich iſt, oder wenigſtens dem gekränkten Theil nicht aufgelegt werden kann. Aber es kann Fälle geben, wo die Obrigkeit einen Schritt weiter gehen darf. Es läßt ſich als möglich denken, daß ſie moraliſch berechtigt ſeyn könnte, wegen einer fortdaurenden unverſöhnlichen Feindſchaft beyder ihre Ehe zu trennen, wenn vorher alle Mittel, z. B. separatio quoad thorum et mensam (Scheidung zu Tiſch und Bett) vergeblich verſucht worden ſind; wenn aus der Verweigerung der Scheidung höchſt wahrſcheinlich ein weit größeres Uebel entſtünde.

Ferner in gewißen Fällen möchte auch der Verluſt des Verſtandes eine rechtmäßige Urſache ſeyn, eine Trennung der Ehe zu geſtatten, wenn gleich nicht erwieſen werden kann, daß die Ehegatten vollkommen moraliſch berechtigt ſeyen, ſie zu verlangen, weil nicht nur Mittragung aller Unglücksfälle ſelbſt ſchon im ehelichen Vertrag enthalten iſt, ſondern auch, weil man doch in keinem Fall eine vollkommene Gewißheit davon

erhalten kann, daß eine ſolche Krankheit unheilbar ſey. Die Obrigkeit hingegen iſt berechtigt, auf bloße Wahrſcheinlichkeit hin zu handeln, wenn mehrere einſichtsvolle Aerzte es für wahrſcheinlich erklären, daß keine Hoffnung zur Wiederherſtellung vorhanden ſey. Das Recht der Obrigkeit dehnt ſich alſo etwas weiter aus, als die moraliſche Befugniß der Ehegatten. Aber auch die Obrigkeit ſoll ſich ſehr hüten, die Grenze zu überſchreiten, die Urſache der Scheidung zu vervielfältigen und ſie zu erleichtern. Denn dann würden manche ſich weit weniger bemühen, das Entſtehen einer unerlaubten Leidenſchaft zu verhindern, ſich ineinander zu finden und gegenſeitig zu tragen. Die Heiligkeit der Ehe würde dadurch täglich mehr ſinken, Sitten und Charakter der Nationen würden untergehen. Noch eine Bemerkung! Wenn ein Ehegatte aus moraliſch rechtmäßigen Urſachen eine Scheidung geſucht hat, und ſie von der Obrigkeit ausgeſprochen iſt, ſo iſt es Pflicht des Unſchuldigen, auch dann noch möglichſte Schonung gegen den Schuldigen zu beobachten, von Herzen ihm zu verzeihen, endlich auch um den Verdacht unlauterer Abſichten von ſich abzuwenden, nicht zu einer neuen Verbindung zu ſchreiten, wenn er nicht durch eine gewiße Pflicht gegen ſich ſelbſt oder gegen ſeine Kinder dazu aufgefordert wird.

F) Verhältniß der Eltern gegen die Kinder.

Eltern ſind verpflichtet nicht nur zur phyſiſchen Erhaltung, ſondern auch zu einer möglich guten, chriſtlichen Grundſätzen angemeſſenen, Erziehung ihrer Kinder. Es liegt der Menſchheit überhaupt daran, daß

Kinder zweckmäßig gebildet und erzogen werden, und die Verpflichtung dazu haben zunächſt und vorzüglich die Eltern. Denn bey ihnen kommen zu den allgemeinen Gründen, die von der Menſchenliebe hergenommen ſind, noch beſondere Gründe. Durch ihre Vermittlung haben die Kinder ihr Leben erhalten, ſie werden durch einen beſondern Naturtrieb zu ihrer Verſorgung aufgefordert, der eine deutliche Anzeige vom Willen des Schöpfers iſt, daß Eltern möglichſt für Bildung und das Wohl ihrer Kinder ſorgen ſollen. Aber dieſe Erziehung ſoll eine ſolche ſeyn, die menſchlicher Weſen würdig iſt, welche Glieder der chriſtlichen Gemeinde ſind. Solche Weſen ſollen gebildet werden, die alle Vorzüge der menſchlichen Natur haben, die nach Gottes und Chriſti Abſichten Bürger des Reichs Gottes und Jeſu auf Erden und einſt auch ſeines überirdiſchen Reichs werden ſollen. vgl. Marc. 10, 14.

Dieſem großen Zweck ſoll die Erziehung ganz angemeſſen ſeyn. Jede, wenn auch ihrer Auſſenſeite nach noch ſo glänzende Erziehungsmethode, die für dieſen Zweck hinderlich iſt, die das intellektuelle Vermögen der Kinder auf Koſten ihres Herzens bildet, iſt eine nicht blos nach Grundſätzen des Chriſtenthums, ſondern auch nach Grundſätzen der Vernunft verwerfliche Methode, und wie ſehr ſie auch anfangs Staunen bey den Unverſtändigen erregen mag, ſo wird doch früher oder ſpäter ihre moraliſche Schädlichkeit in die Augen fallen müßen. *) vgl. Eph. 6, 4.

*) vgl. Storrs Predigten 1 Bnd. ſeiner Sonn- und Feſttagspredigten 1803. „Die Pflicht chriſtlicher Erziehung, die anvertrauten Kinder bey Zeiten mit

Kinder ſollen ihren Eltern als Urhebern ihres Lebens eine beſondere Achtung, als Erziehern Gehorſam, als Wohlthätern einen hohen Grad von Dankbarkeit und eben deßwegen Gedult und Nachſicht in Abſicht auf ihre Schwächen beweiſen, und das haben ſie auf die ganze Zeit ihres Lebens auszudehnen.

Es finden ſich theils Stellen im neuen Teſtament, die an dieſe Pflicht und ihre Wichtigkeit erinnern, Eph. 6, 1. f. Matth. 15, 3. 4. Röm. 1, 30. 2 Tim. 3, 2. theils wird ſie empfohlen durch das Beyſpiel Jeſu, Luc. 2, 51. Joh. 19, 26. ff. theils ſpricht für ſie die Natur der Sache.

G) Verhältniß der Herrſchaften und Dienſtboten zu einander.

Was im neuen Teſtament in Beziehung auf Sklaven und ihre Herrn geſagt wird, läßt ſich wohl richtig anwenden auf das Verhältniß der Dienſtboten, die keine Sklaven ſind, und ihrer Herrn. Ausdrückliche Belehrungen finden ſich Eph. 6, 5. ff. Col. 3, 22. f. 4, 1. Tit. 2, 9. f. 1 Tim. 6, 1. f. Das Allgemeine, was in dieſen Stellen liegt, iſt ohne Zweifel das, was ſich auch ſchon aus andern Gründen folgern läßt. Die Pflichten der Herrſchaften und Dienſtboten ſind

1) Pflichten der Gerechtigkeit, die ſich gründen auf

Gott und dem Chriſtenthum bekannt zu machen," vgl. Reinhard in der Sammlung derjenigen Predigten, die 1801. gehalten worden, 1r Bd. „Bitte an alle, die Einfluß auf Kinder haben, den Sinn für ächt chriſtliche Frömmigkeit bey Zeiten in ihnen zu wecken."

einen Vertrag; beyde ſollen einander das leiſten, was ſie einander vermöge des Vertrages ſchuldig ſind. Aber ſie ſollen

2) gegen einander Pflichten der Güte erfüllen. Dienſtboten ſollen zum Beſten ihrer Herrſchaft auf alle Art beyzutragen ſuchen, auch wenn ſie der Vertrag nicht dazu verpflichtet. Herrſchaften können die Bildung und das Wohl ihrer Dienſtboten ꝛc. leichter befördern, weil ſie in dieſer Verbindung mit ihnen ſtehen. Sie ſollen es alſo auch thun. Das oft nur angefangne Erziehungsgeſchäft kann und ſoll von der Herrſchaft fortgeſezt werden; dieß folgt aus dem Grundſatz der Liebe und dem Grundſatz, den Jeſus Matth. 7, 12. angiebt. Alle dieſe Pflichten werden chriſtliche Herrſchaften und Dienſtboten mit willigem Herzen, mit ſteter Rückſicht auf Gott und wahrer Menſchenliebe erfüllen.

In Beziehung auf die Vorſchriften des neuen Teſtaments über dieſen Gegenſtand kann noch die Frage unterſucht werden, was dann die Apoſtel in Beziehung auf Sklaverey gelehrt haben? Wir unterſuchen zuerſt kurz, was ſie in Beziehung darauf ausdrücklich lehrten, und dann werden wir die wahrſcheinlichen Gründe davon aufſuchen, ſo weit ſie nicht im erſten Satz ſelbſt enthalten ſind.

1) Die Apoſtel haben ausdrücklich auf der einen Seite erklärt, daß Sklaven, die Gelegenheit zur Freylaſſung erhalten, ſie nicht unbenuzt laſſen ſollen. Dieß iſt der Sinn von 1 Cor. 7, 21. (du ſollſt dich nicht bekümmern, daß du Sklave biſt, nicht eigenmächtig Freylaſſung ſuchen, aber wenn du ſie erhalten kannſt, ſo ſuche ſie zu gewinnen). Die Apoſtel erklären es ferner

für einen großen Frevel, Menſchen mit Gewalt wegzunehmen, um ſie zu Sklaven zu machen oder zu verkaufen. Sie haben 1 Tim. 1, 10. die ανδραποδισαι in eine Klaſſe mit größern Verbrechen geſezt. Sie haben ferner ſolche Belehrungen gegeben, aus denen große, für die Sklaven wohlthätige Einſchränkungen des Rechts der Herrn in Abſicht auf die Sklaven folgen.

Sie haben

a) überhaupt das Gebot der allgemeinen Menſchenliebe ſtark eingeſchärft, und die ſtärkſten Beweggründe dazu vorgetragen, ſie haben behauptet, daß Menſchen überhaupt ohne Unterſchied einen großen Werth in Gottes und Chriſti Augen haben, die Sklaven ſo gut als die Freyen, ſie haben ausdrücklich gelehrt, daß chriſtliche Sklaven ihren Herrn als Chriſten gleich ſeyn, daß in Beziehung auf Rechte und Beſtimmung der Chriſten kein Unterſchied zwiſchen Sklaven und Herrn ſey. Gal. 3, 28. Col. 3, 11. 1 Cor. 12, 13. ſie haben daran erinnert, daß Sklaven und ihre Herrn denſelben höhern Herrn haben, dem ſie verantwortlich ſeyen, der ungerechte Herrn und treuloſe Sklaven beſtrafen werde, Eph. 6, 9. Col. 3, 24. Aus dieſen Belehrungen folgten allerdings große, für Sklaven wohlthätige Einſchränkungen der Rechte ihrer Herrn. Durch die Grundſätze der Apoſtel wird das Recht, Sklaven zu behalten, auf ſolche Bedingungen eingeſchränkt, bey deren Erfüllung die Liebe und Achtung als Menſchen und Chriſten nicht vergeſſen werden, ihre Verhältniſſe gegen ihre Herrn ſo wohlthätig als möglich gemacht werden. Nur das einzig unterſcheidende Merkmal der Sklaven blieb, daß der Sklave nicht ohne freywillige

Einwilligung ſeines Herrn aus dem Verhältniß des Knechts treten durfte. Durch die Belehrungen und Grundſätze der Apoſtel, wurde alſo die Sklaverey bey chriſtlichen Sklaven dem Weſentlichen nach aufgehoben.

Aber auch zur Freylaſſung der Sklaven mußten chriſtliche Herrn durchs Chriſtenthum geneigter werden.

b) Auf der andern Seite aber haben die Apoſtel

1) den Sklaven nicht erlaubt, ſich eigenmächtig frey zu machen, ſie haben ihnen Gehorſam ſelbſt gegen harte und unchriſtliche Herrn geboten. Eph. 6, 5. f. 1 Petr. 3, 18. Tit. 2, 9. f. 1 Cor. 7, 20. f.

2) Die Apoſtel haben den chriſtlichen Herrn nirgends ausdrücklich die Vorſchrift gegeben, den Gebrauch der Rechte ganz aufzugeben, die ſie nach dem bürgerlich römiſchen Recht in Beziehung auf Sklaven haben. Selbſt aus Philem. 16. läßt ſich nicht folgern, Paulus habe geboten, die Sklaven frey zu machen, obgleich ſeine Aeußerung darauf zu gehen ſcheint, den Philemon geneigt zu machen, freywillig auf ſein Recht Verzicht zu thun. Iſt man nicht vielleicht auch berechtigt das anzunehmen, die Apoſtel haben etwa erklärt in mündlichem Vortrag, daß es chriſtlichen Herrn erlaubt ſey, ihre Sklaven noch zu behalten? Für die Bejahung dieſer Frage kann man folgenden ſehr ſcheinbaren Grund anführen: Hätte es Paulus für unerlaubt gehalten, Sklaven zu behalten, ſo hätte er die Freylaſſung gewiß den chriſtlichen Herrn allgemein zur Pflicht gemacht. Wäre das aber nur beym mündlichen Unterricht geſchehen, ſo wäre dem Gebote Folge geleiſtet worden, oder die Apoſtel hätten die Unterlaſ-

ſung gerügt. An Veranlaſſung zu Erklärungen in Hinſicht darauf fehlte es ohnehin nicht, da die Eſſener, auf die ſich einiges im Brief an die Coloſſer und Epheſer bezieht, die Leibeigenſchaft beſtimmt für verwerflich erklärten. Aber ganz beweiſend und entſcheidend iſt dieſer Grund nicht; es bleibt noch ein anderer Fall möglich, und nicht gerade unwahrſcheinlich, daß die Apoſtel die Frage, ob ein chriſtlicher Herr ſeinen Sklaven behalten ſolle? unentſchieden gelaſſen haben, d. h. daß ſie erklärt haben, ſie haben als Apoſtel keinen Auftrag, darüber zu entſcheiden; ſie überlaſſen die Beantwortung dem Gewiſſen jedes Einzelnen.

2) Warum haben aber die Apoſtel den chriſtlichen Sklaven nicht die Erlaubniß gegeben, ſich frey zu machen, und den chriſtlichen Herrn nicht ausdrücklich Freylaſſung geboten? Die erſte Frage läßt ſich ſo beantworten:

a) Der Zuſtand der Sklaven war, auch wenn ſie nicht chriſtlichen Herrn dienten, keineswegs unverträglich mit ihrer Beſtimmung als Menſchen und Chriſten. Er wäre es nur geweſen, wenn ſie die Pflichten als Menſchen und Chriſten nicht hätten erfüllen können. Allein die Apoſtel ſetzen gewiß voraus, die Sklaven ſeyen ihren Herrn keinen Gehorſam ſchuldig, wenn dieſer mit einem göttlichen Gebot in Widerſpruch komme, daß ſie dann Unrecht leiden, aber nicht thun werden vgl. 1 Petr. 3, 14. und den allgemeinen Grundſatz Apg. 4, 19. 5, 29. Aber mit dieſer Bemerkung iſt eine zweyte zu verbinden, um vollſtändig zu erklären, warum die Apoſtel den chriſtlichen Sklaven jene Erlaubniß nicht gaben und geben konnten. Man könn-

te ſagen: es wäre überhaupt der Abſicht Gottes nicht gemäß geweſen, durch ſeine Geſandten geradezu gewiße Rechte aufheben zu laſſen. Allein dieſe Antwort befriedigt hier nicht ganz.

b) Ein zweyter Hauptgrund, der mit dem erſten zu verbinden iſt, iſt wohl: Die Erlaubniß ſich ſelbſt frey zu machen, konnte bey den damaligen Zeitumſtänden nicht gegeben werden, ohne die nachtheiligſten Folgen für den Staat und das Chriſtenthum. Hätten die Apoſtel jene Erlaubniß gegeben, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß bey der großen Menge von Sklaven auch eine große Menge von nicht chriſtlichen gereizt worden wäre, es den chriſtlichen nachzumachen, und etwa das Chriſtenthum anzunehmen, um unter dieſem Vorwand Freyheit zu erzwingen. Das würde bürgerliche Unruhen und Sklavenkrieg herbeygeführt haben, das hätte in jedem Fall die Folge gehabt, daß die römiſche Regierung alle Kräfte aufgeboten hätte, um die chriſtliche Religion und Kirche zu vertilgen. Es war alſo für die chriſtlichen Sklaven Pflicht, ihre Laſten zu tragen, vorzüglich deßwegen, weil ſie dadurch beytrugen, eine ſehr große Gefahr, mit der das Chriſtenthum und die Gemeinde bedroht geweſen war, abzuwenden, oder weil es Pflicht für ſie war, für den großen Zweck der Erhaltung des Chriſtenthums und der Gemeinde äußere Leiden willig zu übernehmen. Daß dieſe Forderung nicht zu hart war, erhellt daraus, weil der Glaube an das Chriſtenthum jene Sklaven, wie gegenwärtig noch manchen Neger-Sklaven, die Kraft und den Muth zu Ertragung ihrer Leiden giebt. Eben daraus läßt ſich aber auch erklären, warum die Apoſtel den chriſtlichen

Herrn nicht ausdrücklich Freylaſſung befohlen. Dieß hätte dieſelbe Folge gehabt in Beziehung auf Staat und Chriſtenthum. Ueberdieß ſtunden chriſtliche Sklaven und chriſtliche Herrn in einem ſolchen Verhältniß, daß im Grunde das Weſentliche der Sklaverey aufgehoben war; ihre Herrn ſollten ſie als ihre Brüder behandeln; ihr Verhältniß gegen ihre Herrn war ſehr wohlthätig, wenn die Herrn die chriſtlichen Grundſätze befolgten. Dazu kommt, daß die Sklaven wohl auch oft den Wunſch äußerten, noch länger in dieſem Verhältniß zu bleiben, und die chriſtlichen Herrn durch das Chriſtenthum zur Freylaſſung geneigt wurden, wenn es für ſie und ihre Kinder gut war, oder ſie den Wunſch äußerten.

3) Was läßt ſich etwa für eine Anwendung von dieſen Grundſätzen auf andere Zeiten machen, 1) in Rückſicht auf das Ganze, 2) aufs Einzelne? —

a) Was die erſte Frage betrifft, ſo kann man mit Recht behaupten, das Chriſtenthum zweckte darauf hin, den Sklavenſtand faſt ganz aufzuheben, aber ebenſo gewiß iſt es, daß dieſe Aufhebung zweckmäßig vorbereitet werden ſoll, daß dadurch nicht die Ruhe der Geſellſchaft geſtört, oder der Sklave ſelbſt dadurch verſchlimmert werde. Daß der Sklavenſtand noch nicht ganz aufgehoben iſt, daran iſt nicht das Chriſtenthum, ſondern nur Unchriſtenthum, nur Eigennutz und Liebloſigkeit Schuld.

Dieß vorausgeſezt, gilt aber noch die Regel, er ſoll, wo er vorhanden iſt, nicht ohne zweckmäßige Vorbereitungen aufgehoben werden, aber chriſtliche Herrn ſollen ihre Sklaven ſo behandeln, daß ihre Lage für

ſie ſelbſt auch in Rückſicht auf Geiſt und Herz wohlthätig iſt.

b) Was Einzelne betrifft, ſo kann man fragen, kann es erlaubt ſeyn, Sklaven, die man hat, zu behalten, und irgend einen zum Sklaven zu machen?

α) Daß es überhaupt unerlaubt ſey, einen Sklaven, den man hat, noch eine Zeitlang zu behalten, läßt ſich nicht beweiſen. Kann denn nicht der Fall eintreten, daß plötzliche Freylaſſung für den Freygelaſſenen und die Geſellſchaft nachtheilig wäre, daß die Dienſte eines Sklaven ein geſetzmäßiger und billiger Erſatz für einen Schaden ſind, den er unrechtmäßig ſeinem Herrn zufügte, daß er unter für ihn und ſeine Familie vortheilhaften Verhältniſſen darin zu bleiben wünſcht, daß ein Regent einzelne Verbrechen mit lebenslänglicher Sklaverey zu beſtrafen berechtigt iſt, die er noch härter ſtrafen könnte? —

β) Kann es aber erlaubt ſeyn, einen zum Sklaven zu machen? Dieſe Frage wird in den meiſten neuern Lehrbüchern und gewißen philanthropiſchen Schriften uneingeſchränkt verneint. Allein man ſollte ſie nicht ſo beantworten. So lange der Sklavenſtand noch nicht aufgehoben iſt, kann es allerdings in gewißen Fällen erlaubt ſeyn. Es könnte einer ein Verbrechen geſetzmäßig durch Sklaverey büßen müßen; es könnte ein menſchenfreundlicher Herr einen Sklaven von ſeinem Herrn in einer für den Sklaven wohlthätigen Abſicht und mit dem Vorſatz kaufen, ihn in einiger Zeit freyzulaſſen. Oder kann nicht ein menſchenfreundlicher Mann vorausſetzen, dieſer Sklave, der unrechtmäßig zu Kauf geboten wird, werde in ſchlimme Hände kom-

men, wenn er oder ein anderer ihn nicht als Sklave annimmt? und wenn er ihn in dieſer Abſicht annimmt, warum ſollte es nicht erlaubt ſeyn? —

Bey dieſer ganzen Frage muß Deklamation und Sophiſtik wohl unterſchieden werden von überzeugenden Beweisgründen.

Von den kleinern häuslichen geſellſchaftlichen Verbindungen gehen wir über zu der großen Geſellſchaft, deren Mitglied wir ſind und ſeyn ſollen, zur bürgerlichen und kirchlichen Geſellſchaft. Das meiſte darüber iſt bekannt; die ſpeciellen Beſtimmungen findet man in eigenen beſondern Werken. Daher beſchränken wir uns auf das Allgemeine und auf das beſonders, was das Chriſtenthum enthält.

H) Von dem Staate.

1) Die Pflichten der Regenten ſind enthalten in dem kurzen Ausſpruch Röm. 13, 4.; die ſpeciellen Beſtimmungen ergeben ſich aus den beſondern Zwecken des Staats. Betrachtet ſich ein Regent als Diener Gottes, ſo wird er alle Zwecke des Staats befriedigen und ſich zugleich ernſtlich angelegen ſeyn laſſen, als Menſch und Chriſt durch ſein eigen Beyſpiel zum Beſten der Unterthanen mitzuwirken. Die Verbindlichkeit dazu als Menſch und Chriſt wird vermehrt durch ſein Verhältniß als Regent.

2) In Abſicht auf die Pflichten der Unterthanen iſt folgendes im Allgemeinen zu bemerken:

a) Es iſt nach dem Chriſtenthum Wille Gottes, daß es bürgerliche Verfaſſungen und eine Obrigkeit gebe; es iſt daher mit Gottes Willen übereinſtimmend,

daß wir in einer bürgerlichen Geſellſchaft leben. Röm. 13, 1. 2.

Es iſt nicht bloßer Zufall, nicht blos menſchliche Einrichtung, auch nicht eine von Gott blos zugelaſſene Einrichtung, daß es Regenten giebt; ſonſt könnte Paulus ſeine Folgerungen nicht daraus ziehen.

Der obrigkeitliche Stand iſt inſofern von Gott, als die Einrichtung an ſich eine mit Gottes Willen übereinſtimmende iſt, und Gott deßwegen auf Einführung derſelben verſchieden mitwirkt, ſo wie auf ihre Erhaltung. Αἱ δὲ ουσαι ὑπο Θεου τεταγμεναι εἰσι, ſezt Paulus hinzu; dieß kann einen doppelten Sinn haben. Entweder bezieht ſich ἐξουσιαι nur auf den obrigkeitlichen Stand in abstracto, ſo verſtand es Chryſoſtomus. Als Folgerung müßte aber ſupplirt werden, es iſt alſo auch Gottes Wille, daß man die obrigkeitlichen Perſonen als ſolche durch Unterwerfung thätig anerkenne, denn ſonſt ſtimmte der Grund v. 1. mit dem Zweck des Apoſtels nicht zuſammen, ſeine Leſer zum Gehorſam zu ermahnen. Jene Worte könnten aber auch in concreto, die obrigkeitlichen Perſonen bezeichnen. Dann würde in den Worten nicht blos liegen, der obrigkeitliche Stand iſt göttliche Anordnung, ſondern auch, Gott iſt es, der die vorhandenen obrigkeitlichen Perſonen einſezte, und ſein Wille iſt es, daß ſie von Unterthanen thätig anerkannt werden. Dieß gilt auch von Regenten, die auf unrechtmäßige Art dazu gelangten. In beyden Fällen iſt es beynahe derſelbe Sinn.

Es iſt Wille Gottes, daß es Obrigkeiten gebe. Paulus erklärt dieß v. ff. durch die Zwecke der obrigkeitlichen Gewalt. Dieſe ſind ſo wichtig und zweck-

mäßig, daß niemand wollen kann, daß es keinen Staat und keine Obrigkeit gebe. Sehr wohlthätig iſt der Staatsverein in Rückſicht auf Sicherheit unſeres Lebens und Eigenthums, und wer könnte wollen, daß andere gegen ihn in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, bey dem er beſtändigen Angriffen ausgeſezt wäre, und keine Sicherheit hätte, als die aus ſeiner eigenen Klugheit und Stärke? — Aber auch in Rückſicht auf die höhern Zwecke der Menſchen, die jeder in Rückſicht auf ſich und andere befördern ſoll, iſt der Staat einflußreich. Welche unüberwindliche Hinderniſſe legt eine Anarchie der Bildung in den Weg! Selbſt wenn die Regierung ihre Pflicht nur nachläßig erfüllt, iſt es beſſer.

Jeder ſoll nicht blos in Rückſicht auf ſich, ſondern auch aus Liebe gegen die Menſchheit überhaupt und gegen Einzelne mit ihm Verbindung wünſchen, damit ihre höhere Zwecke befördert werden, wie es nur in einem Staat geſchehen kann.

Die Hauptzwecke dieſer Einrichtung ſind ſehr wohlthätig. Daher ſollen auch

b) Chriſten als Unterthanen alle die Pflichten erfüllen, ohne welche die Zwecke einer bürgerlichen Verfaſſung und des obrigkeitlichen Standes nicht erfüllt werden können. Dieſe Pflichten kommen vor Röm. 13, 1. 5. ff. Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13. ff. Die vorzüglichſten allgemeinen Pflichten, die in dieſen Stellen größtentheils ausdrücklich genannt ſind, ſind folgende:

Chriſtliche Unterthanen ſollen den von der geſetzgebenden Gewalt gegebenen Geſetzen gehorchen, ſich den rechtlichen Ausſprüchen der Obrigkeit und der geſetzmäßigen Strafe willig unterwerfen; ſie ſollen die Abga-

den gewiſſenhaft entrichten; ſie ſollen zur Vertheidigung des Staats gegen äußere Angriffe beytragen; ſie ſollen alle zur Beförderung der Zwecke des Staats erforderliche Dienſte leiſten, die ihnen aufgetragen werden, wenn ſie im Stande ſind, ſie zu leiſten. Alle dieſe Pflichten ſind ſo beſchaffen, daß davon Unterthanen nicht freygeſprochen werden können, wenn die wichtigen Zwecke des Staats realiſirt werden ſollen. Wollte man Einzelnen erlauben, ſich vom Gehorſam frey zu ſprechen, ſo würde durch dieſen Grundſatz der Zweck des Staats zernichtet. Wenn Einzelne bürgerliche Geſetze übertreten dürften in dem Falle, daß ſie ihnen nicht ganz wahr und gerecht ſchienen, ſo müßte dieſes jedem erlaubt ſeyn; ſo müßte man den Satz feſtſtellen: Jeder Unterthan darf von den Geſetzen blos diejenigen befolgen, welche er will; er kann den Einſchränkungen, welche die Geſetze feſtſtellen, ſich ganz oder zum Theil in einzelnen Fällen, wo es ihm gut dünkt, unterwerfen. Stellt man aber dieſen Grundſatz auf, ſo kann keine bürgerliche Geſellſchaft beſtehen.

c) Die eben angeführten Pflichten ſollen chriſtliche Unterthanen, (das iſt ausdrücklich noch beygeſezte Beſtimmung) erfüllen nicht ſowohl aus Furcht vor Strafe, ſondern aus weit edlern Beweggründen, aus Rückſicht auf den Willen Gottes und Chriſti. Dieß ſagt Paulus Röm. 13,5. ausdrücklich vgl. v. 12. 1 Petr. 2,13. Eine ſehr wichtige Beſtimmung! Werden die angeführten Pflichten, die man theils der Obrigkeit, theils der bürgerlichen Geſellſchaft ſchuldig iſt, erfüllt in Rückſicht auf Gottes und Jeſu Willen, ſo werden dadurch vorerſt dem Gehorſam gegen die Obrigkeit die

Schranken angewieſen, innerhalb welcher er ſich halten ſoll. Dieſer Gehorſam aber wird eben dadurch auch unterſtüzt und erleichtert, ſo wie auch veredelt.

1) Wenn Chriſten ihre Pflichten als Unterthanen mit Rückſicht auf den Willen Gottes und Chriſti erfüllen ſollen, ſo folgt daraus von ſelbſt, daß Gehorſam gegen die Obrigkeit in einem ſolchen Fall nicht geleiſtet werden darf, in welchem man dadurch ein erweislich göttliches Gebot übertreten, eine ſolche Pflicht verletzen würde, die ſchlechterdings keine Ausnahme leidet. Tritt dieſer Fall ein, ſo gilt der Grundſatz Apg. 4, 19. man ſoll Gott mehr gehorchen als den Menſchen. Ein gewaltſamer Widerſtand iſt aber auch nicht erlaubt; die obrigkeitliche Gewalt ſoll als unwiderſtehlich betrachtet werden. Aber ebenſo gewiß iſt es, daß jeder Einzelne in allen denen Fällen verpflichtet iſt, nicht zu gehorchen, in welchen er ſeinem eigenen Gewiſſen offenbar entgegenhandeln würde.

Wenn z. B. die Obrigkeit forderte, die chriſtlichen Ueberzeugungen zu verleugnen, die Ehrfurcht gegen Gott und Jeſum hintanzuſetzen, einen Unſchuldigen zu verläumden, ſo wäre man verpflichtet, Gehorſam zu verſagen; aber die Gründe würde man darſtellen, warum man jezt den Gehorſam verſage.

2) Durch die höhere Rückſicht auf den Willen Gottes und Chriſti wird die Erfüllung aller angeführten Pflichten gegen die Obrigkeit und bürgerliche Geſellſchaft kräftig unterſtüzt und in hohem Grad erleichtert. Wie viel ernſtlicher werden wir uns beſtreben, unſere Unterthanen-Pflichten mit möglichſter Treue zu erfüllen, wenn wir dabey keineswegs blos durch Furcht

vor Strafe, oder Hoffnung äußerer Vortheile geleitet werden, ſondern Rückſicht nehmen auf den Willen des Heiligſten und Gerechteſten, des Regenten aller Regenten! Wie viel weniger werden wir uns verborgene Untreue erlauben, wenn wir auf den allwiſſenden und gerechteſten Vergelter hinſehen! Wie viel weniger werden wir uns durch Beyſpiele und Urtheile anderer verleiten laſſen, unſere bürgerliche Pflicht zu verletzen, wenn wir es uns wichtige Angelegenheit ſeyn laſſen, dem wohlgefällig zu ſeyn, deſſen Urtheil mehr gilt als das Urtheil aller Menſchen! Wie ſehr werden wir alles erleichtert fühlen im Vertrauen auf Gott und in der Hoffnung eines künftig vollkommenen Zuſtandes! Wie ſehr werden alle Beſchwerden und Laſten uns durch den Gedanken erleichtert werden, es iſt unſer gütigſter Vater, nach deſſen Willen wir namentlich dieſes tragen ſollen! — Wie ſehr durch die Hoffnung, einſt in ein vollkommenes Gottesreich überzugehen, worüber menſchliche Willkühr und Leidenſchaft keine Gewalt haben, wo nur der Wille des Vollkommenſten ſich erfüllt, und ſich ſeine Güte an allen aufs herrlichſte offenbaren wird! Bey einer ſolchen Geſinnung wird auch die Erfüllung ſolcher Pflichten eine Vorübung für jene vollkommene ewige Verfaſſung ſeyn, in die Chriſten eintreten ſollen und in der ſie ewig bleiben werden. Iſt endlich

3) Rückſicht auf den Willen Gottes und Jeſu Hauptbeſtimmungsgrund unſers bürgerlichen Gehorſams, ſo wird dadurch die Erfüllung dieſer Pflicht ſehr veredelt. Denn es iſt doch ein edlerer Gehorſam gegen die Geſetze und die Regierung, wenn wir aus Ehrfurcht gegen den vollkommenen Geiſt und aus dankbarer Liebe

gegen ihn, aus Achtung für ſein heiliges Geſetz gehorchen, als wenn wir es thun mit dem knechtiſchen Sinn derer, die Strafen fürchten, oder mit dem eitlen Sinn derer, die nur nach Fürſtengunſt dürſten, die nur durch Rückſicht auf Ehre bey Menſchen ſich beſtimmen laſſen, ihre bürgerliche Pflicht ſoweit zu erfüllen, als es dieſer niedrige Zweck fordert; edler iſt dieſe Erfüllung, wenn wir dadurch Gott ehren, uns tauglicher machen für unſere große Beſtimmung, einſt Bürger eines überirdiſchen Reichs zu werden.

I) Chriſten ſind zugleich aber auch Mitglieder einer kirchlichen Geſellſchaft, deren nächſter unmittelbarer Zweck iſt, eine chriſtlich religiöſe Moralität zu erhalten und zu befördern. Daß und warum Chriſten Mitglieder einer Kirche ſeyn ſollen, ſetzen wir aus der Dogmatik voraus. Die allgemeinen Pflichten, die Chriſten überhaupt als Glieder der Kirche haben, ſind folgende zwey:

1) ſie ſollen bey den Mitgliedern ihrer Geſellſchaft Religioſität auf alle Weiſe zu befördern ſuchen; (dieß folgt aus dem Hauptzweck;)

2) ſie ſollen gegen die Mitglieder aller übrigen Religionspartheien alle Pflichten beobachten, die die allgemeine Menſchenliebe fordert. Wir ſollen Mitglieder einer andern Confeſſion nicht haſſen, noch verfolgen. Das allgemeine Gebot der allgemeinen Menſchenliebe gilt auch in Beziehung auf ſolche, die wir als Irrende betrachten. Allerdings ſollen wir in keinem Fall einen Irrthum ſelbſt billigen, oder einen ſchädlichen Irrthum mit Gleichgültigkeit betrachten; aber auch auf der andern Seite in dem Irrenden ſo-

wohl, als in dem, der mehr mit uns übereinſtimmt, den Menſchen ehren, beyde als Menſchen lieben. Es verſteht ſich daher, daß es in keinem Fall erlaubt ſeyn kann, gewaltſame Mittel oder künſtliche Täuſchungen zu gebrauchen, um Andersglaubende zu überreden, zu unſerer Parthey überzugehen. Dieß widerſpricht überhaupt der allgemeinen Menſchenliebe, iſt aber auch widerſinnig.

Die Mitglieder der chriſtlichen Geſellſchaft ſind theils Lehrer, theils ſolche, die belehrt werden ſollen.

Was die erſteren betrifft, ſo beſtehen ihre allgemeine Pflichten in folgendem: Zu einer gewiſſenhaften Verwaltung ihres Amts wird vorzüglich erfordert:

1) Ein ſolcher öffentlicher und beſonderer Unterricht in der chriſtlichen Religion, der dem Zweck ihres Amts und ihrer Verbindlichkeit angemeſſen iſt. Sie ſollen durch ihren Unterricht zu bewirken ſuchen, daß andere zu einer richtigen, mit Ueberzeugung verbundenen, lebendigen und wirkſamen Kenntniß des Chriſtenthums gelangen, durch das Evangelium erleuchtet, beſeliget, und für die beſſere Welt gebildet werden. vgl. 1 Tim. 4, 16. Tit. 1, 9. 2, 1. Eph. 4, 12. In der lezten Stelle giebt Paulus den Endzweck des chriſtlichen Lehramts an, und aus v. 13. ergiebt ſich die nähere Beſtimmung, dadurch wird die Vervollkommnung der chriſtlichen Kirche befördert, daß wir alle kommen zur Einheit des Glaubens ꝛc. In den οἰκοδομη liegt aber auch, dieß chriſtliche Lehramt ſoll darauf wirken, daß immer neue Glieder hinzukommen. Aber chriſtliche Religionslehrer ſollen

2) auch durch ihr eigenes Beyſpiel zur Beför-

derung dieſes Zwecks beyzutragen ſuchen, ſich ſo betragen, daß ihre Zuhörer Urſache haben zu glauben, ſie ſelbſt ſchätzen das Chriſtenthum ſehr hoch, ſeyen von ſeiner Göttlichkeit und Wohlthätigkeit überzeugt; für ſie ſelbſt ſeye es wichtige Angelegenheit, die Belehrungen zu befolgen. Es iſt klar, und durch vielfache Erfahrung beſtätigt, daß ein an ſich zweckmäßiger Unterricht die gehörige Wirkung nicht hat, wenn die Zuhörer die Ueberzeugung nicht haben können, daß der Lehrer das, was er lehrt, ſelbſt durch ſein Beyſpiel beſtätige. Aber in vielen Fällen, beſonders in Anwendung auf Einzelne, wird der Lehrer keinen zweckmäßigen Unterricht geben können, wenn er nicht das Chriſtenthum auch praktiſch ausübt, vgl. 1 Tim. 4, 12. 3, 2. f. Beynahe alles in dieſem Abſchnitt iſt allgemeingültig. Ebenſo Tit. 3, 6. f. Nur in der Beſtimmung 1 Tim. 3, 2. liegt temporäres. Aber auch dabey liegt ein gewißer Grundſatz zu Grunde, der überhaupt gilt, — der Grundſatz: Ein chriſtlicher Lehrer ſoll in Abſicht auf ſein ganzes Verhältniß ſich der Achtung und des Zutrauens ſeiner Gemeinde ganz würdig zu machen ſuchen; alles ſoll entfernt ſeyn, was dieß ſchwächen kann. Dieſe Pflichten werden chriſtliche Lehrer um ſo williger beobachten, je lebendiger ſie von dem überzeugt ſind, wovon ſie vor allem überzeugt ſeyn ſollen, von der Wichtigkeit ihres Berufs, der ſich auf die höchſten geiſtigen Zwecke, auf einen ewigen Zweck bezieht. Ihr Beruf iſt, dahin zu wirken, daß die, welche ihnen anvertraut ſind, erzogen werden für ein ewiges Reich Gottes. Sie ſollen Miterben deſſen ſeyn, der zum Beſten ſeiner Gemeinde ſtarb, und fortwirkt, um ſie einſt als eine vollkommen

heilige und ſelige Gemeinde darzuſtellen Eph. 5, 25. f. Andere Berufsarten beziehen ſich nur auf irdiſche Zweke. Dieſer Beruf geht unmittelbar auf einen ewigen unvergänglichen Zweck.

Je wichtiger aber dieſer Zweck und dieſe gewiſſenhafte Amtsführung iſt, deſto mehr iſt es Pflicht, ſich darauf zweckmäßig vorzubereiten; und aus den vorhergenannten Pflichten ergiebt ſich, die Vorbereitung beſteht nicht blos darin, daß man ſich die erforderlichen Kenntniſſe erwerbe, ſondern auch darin, daß man ſeine Geſinnung ſo zu bilden ſuche, wie es mit dem Geiſte des Evangelii übereinſtimmend iſt, daß man ſich als einen würdigen Lehrer zu bilden ſuche, um auch durch ſein Beyſpiel zur Befriedigung des Zwecks zu wirken. Die ſpeciellen Pflichten werden in der Paſtoraltheologie vorgetragen.

IV. Pflichten gegen uns ſelbſt.

Sie laſſen ſich im Allgemeinen kurz ſo zuſammenfaſſen:

Mit der Liebe gegen Gott und Jeſum und unſere Mitmenſchen ſteht in enger Verbindung die chriſtliche Selbſtliebe.

Sie begreift in ſich Demuth und eine ſolche Geſinnung, vermöge welcher wir in Rückſicht auf Gottes Zwecke und auf eine ſolche Art, die mit dieſen Zwecken zuſammenſtimmt, für die Erhaltung unſers Lebens, für die Ausbildung unſerer Kräfte und für unſer Wohlſeyn ſorgen.

Aus dieſen allgemeinen Pflichten laſſen ſich ſpecielle ableiten: Die Pflichten der Arbeitſamkeit, der Mäßigkeit, der Beherrſchung des Geſchlechtstriebs, und die

pflichtmäßige Sorge in Rückſicht auf äußere Güter. Die chriſtliche Selbſtliebe könnte kurz ſo beſtimmt werden: Sie iſt eine ſolche, die durch Liebe gegen Gott und unſere Mitmenſchen einerſeits beſchränkt, und andererſeits veredelt wird. Daß dieſer Begriff wahr ſey, wird bey den einzelnen Geſinnungen gezeigt werden.

A. Demuth.

a) Begriff der chriſtlichen Demuth.

b) Pflichtmäßigkeit derſelben.

a. Daß das Chriſtenthum oft zur Demuth ermuntere, iſt bekannt. Vorzüglich verdienen genannt zu werden Röm. 12, 3. Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. Matth. 18, 3. f. vgl. Luc. 14, 11. Der Begriff von der Geſinnung, auf welche dieſe Stellen ſich beziehen — von der Demuth — kann ſo beſtimmt werden:

1) Es iſt keineswegs Demuth und wird nicht dazu erfordert, daß man ſich ſelbſt Unvollkommenheiten andichte, oder Vorzüge, die man wirklich beſizt, und deren man ſich bewußt iſt, ſich ſelbſt abſpreche, und verkenne. Das ταπεινȣν ἑαυτον würde ſehr unrichtig verſtanden, wenn man das dabey dächte, ſich ſelbſt Niedrigkeit, Unvollkommenheiten andichten. Nach dem hebräiſchgriechiſchen Sprachgebrauch heißt es, ſeine Niedrigkeit anerkennen, wie ὑψȣν, μεγαλυνειν, ἁγιαζειν τον Θεον heißt: Gottes Größe anerkennen. Und wie könnte Jeſus, der größte Feind aller Heucheley, gefordert haben, daß man in dieſem Sinn demüthig ſey, der im Widerſpruch mit der Wahrheit ſteht? Wie könnte ferner die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott recht erfüllt werden, wenn man die Vorzüge, die man Gott verdankt, nicht anerkennen wollte?

Paulus empfiehlt den Epheſern Demuth; aber er erinnert ſie auch C. 1. 2. daran, welche große Vorzüge ſie als Chriſten beſitzen. Damit könnte man noch mehrere Stellen verbinden, wo Chriſten an ihre hohe Vorzüge erinnert werden. Zur chriſtlichen Demuth gehört nicht, daß man ſich Unvollkommenheiten andichte, oder wirkliche Vorzüge, die man beſizt, verkenne oder abläugne. Man kann auch ohne die mindeſte Selbſterhöhung daran denken, daß man Vorzüge habe, daß man z. B. nicht zur Klaſſe Laſterhafter gehöre, daß man nun in einem freundſchaftlichen Verhältniß mit Gott und Chriſto ſtehe und große Rechte habe, daß man gewiße Talente beſitze, u. ſ. w.

II) Zur chriſtlichen Demuth gehört nur,

1) daß man ſich keine Vorzüge beylege, die man nicht beſizt, den Werth wirklicher Vorzüge nicht zu hoch anſchlage, und ſeine Unvollkommenheit, beſonders die moraliſche (und die Größe derſelben) lebhaft erkenne; (dieß alles liegt in Röm. 12, 3.); daß wir namentlich auch unſere wirkliche Unvollkommenheit, die Einſchränkungen unſerer intellektuellen und beſonders unſerer moraliſchen Vollkommenheit, namentlich aber daß wir als Chriſten, auch wenn wir gebeſſert ſind, die Verdorbenheit vor unſerer Beſſerung und unſere jezige Fehler allmählig immer vollſtändiger kennen zu lernen ſuchen ſollen, — dieß liegt in mehreren Stellen. Luc. 18, 14. ſchließt ταπεινουν ἑαυτον zunächſt und vorzüglich in ſich Anerkennung unſerer moraliſchen Unvollkommenheit. vergl. auch Matth. 6, 12. 1 Joh. 1, 8—10. Matth. 5, 3. Zur chriſtlichen Demuth gehört aber auch

2), daß wir die vielfache Abhängigkeit unſerer wirklichen Vorzüge anerkennen, ihre vielfache Abhängigkeit vorzüglich von Gott, aber auch zum Theil von der Geſellſchaft, mit der wir in Verbindung ſtehen, und von einzelnen Menſchen. Paulus fordert in dieſer Hinſicht 1 Cor. 4, 7. zur Demuth auf. Es braucht nicht gezeigt zu werden, in wie vielfacher Hinſicht unſere Vorzüge von Gott als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und als Regierer und moraliſchem Erzieher der Menſchen abhängen, daß auch diejenigen unſerer Vorzüge, zu denen wir durch eigene Selbſtthätigkeit beytragen, in vielfacher Hinſicht von Gott abhängen; und die Anerkennung davon gehört zur Demuth.

Aber Gott gebraucht zur Ausführung ſeiner Zweke auch Menſchen; unſere Vorzüge hängen zum Theil zunächſt von Menſchen ab, die der göttlichen Abſicht dienen ſollen. Wie viel tragen zu unſerer moraliſchen und intellektuellen Bildung die Geſellſchaft und Einzelne bey, mit denen uns Gott in Verbindung ſezte! Auch dieß ſollen wir anerkennen. Eine Folge davon aber muß ſeyn, daß wir der Ueberzeugung von unſerer Unvollkommenheit und von der Abhängigkeit unſerer Vorzüge gemäß fühlen, wollen und handeln. Die Anerkennung unſerer Unvollkommenheit und der Abhängigkeit unſerer Vorzüge muß eine thätige ſeyn, wenn unſere Geſinnung wirklich Geſinnung der Demuth ſeyn ſoll.

Damit hängt aber auch zuſammen,

3) Daß wir bey einer ſolchen Geſinnung auch die Vorzüge anderer anerkennen und nach ihrem wahren Werth ſchäzen, nicht ſie zu verkleinern ſuchen, nicht

wiſſentlich ſie uns aus den Augen rücken, um uns ſelbſt als größer denken zu können.

b. Die Geſinnung der Demuth iſt

a) ſchon an ſich betrachtet pflichtmäßig, aber auch

b) wegen ihres Zuſammenhangs mit der Liebe zu Gott und den Menſchen, und mit unſerer eigenen Vervollkommnung. Sie iſt überdieß eine Tugend, die eine nothwendige Bedingung der Theilnahme am Reich Gottes und Chriſti iſt.

a) Sie iſt ſchon darum pflichtmäßig, weil das Gegentheil derſelben in offenbarem Widerſpruch mit der Wahrheit ſteht. Uns größere Vorzüge einbilden, als wir beſitzen, Vollkommenheiten uns andichten, die Einſchränkungen unſerer Vollkommenheit, und das wirklich Böſe nicht anerkennen wollen, vgl. 1 Joh. 1,8. heißt unſtreitig auf eine Art ſich ſelbſt beurtheilen, die mit der Wahrheit im Widerſpruch ſteht. Ebenſo gewiß iſt dieß bey der Geſinnung derer der Fall, die die vielfache Abhängigkeit ihrer Vorzüge nicht anerkennen wollen. Iſt es denn nicht einleuchtend, ſobald man Gottes Daſeyn und Vorſehung vorausſezt, daß unſere natürliche Vorzüge ſolche ſind, zu deren Daſeyn wir nichts beygetragen haben, daß wir alles einzig dem zu danken haben, Röm. 11,36. Apg. 17,25.28. Offenb. 4,11. ohne welchen alle erſchaffene Weſen überall Nichts ſeyn würden, daß wir die Fortdauer unſerer Kräfte nur dem zu danken haben, ohne deſſen allmächtigen Willen das Geſchöpf ins Nichts zurückfiele? Und iſt es nicht klar, daß auch die Vorzüge, die man in gewißer Hinſicht erworben nennen kann, in Abſicht auf ihren Anfang und Fortdauer in vielfacher Hinſicht

von Gott abhängen? Dieß gilt namentlich auch von allen moraliſchen Vorzügen. Nicht blos als Erhalter und Schöpfer und Regierer der Welt überhaupt, auch durch mehrere beſondere Anſtalten und Wirkungen trägt Gott, beſonders bey Chriſten, bey, daß ſie gebeſſert werden können. Auf vielfache Art befördert Gott den Anfang und Fortgang der Beſſerung. Auch unſere moraliſchen Vorzüge hängen in vielfacher Rückſicht von Gott ab.

Wie viele Umſtände, die nicht in unſerer Macht ſtunden, die wir ſogar, wäre es möglich geweſen, verhindert haben würden, die uns nachtheilig ſchienen, haben zur zweckmäßigen Ausbildung unſerer Kräfte beygetragen! Und was haben wir dabey für ein Verdienſt? Leitete nicht Gott dieſe Umſtände ſo, daß ein Erfolg bewürkt wurde, der unſern eigenen Erwartungen nicht angemeſſen war? Wollen wir auf eine der Wahrheit angemeſſene Art über unſere Vorzüge urtheilen, ſo müßen wir ihre vielfache Abhängigkeit von Gott anerkennen. Aber auch dieß iſt leicht einzuſehen, daß wir dabey der Geſellſchaft und Einzelnen ſehr viel zu danken haben, beſonders in Rückſicht auf unſere Bildung in unſern früheſten Jahren. Daß für unſere Erziehung geſorgt wurde, daß uns manche Hülfsmittel und Gelegenheiten zu unſerer Ausbildung gegeben wurden, haben wir Gott, aber zunächſt auch andern Menſchen zu danken. Das Gegentheil von Demuth gründet ſich auf offenbar falſche Beurtheilung. Aber der Wahrheit gemäß ſollen wir fühlen und handeln. Alſo iſt die Geſinnung der Demuth ſchon an ſich pflichtmäßig. Aber ſie ſteht auch

b) im Zuſammenhang mit den chriſtlichen Fundamentaltugenden, der Liebe gegen Gott und andere Menſchen, und mit dem Zweck unſerer eigenen Vervollkommnung. Das erſtere braucht nicht ausgeführt zu werden. In dem Abſchnitt von Verehrung Gottes iſt ſchon gezeigt worden, daß Demuth dazu gehöre. Nur das mag hier noch bemerkt werden: Wie kann Dankbarkeit gegen Gott ohne Demuth ſtatt finden, wie kann man dankbar genug gegen Gott ſeyn, wenn man irgend einen Vorzug als unabhängig von Gott betrachtet? Wie kann der Verſtändige dankbar genug gegen Gott ſeyn, wenn er nicht lebendig anerkennt, daß er ſeine Talente dem Schöpfer aller Dinge zu danken habe, und daß auch ihre Erhaltung von Gott abhängt, daß er in Umſtände kommen könnte, wo er davon keinen Gebrauch machen könnte? Ueberdieß können wir auch ohne Demuth Gottes Zwecke in Abſicht auf andere und uns nicht befördern. Eben dieſe Tugend ſteht, wie gleichfalls an einem andern Ort gezeigt worden iſt, in enger Verbindung mit der Menſchenliebe, weil wir bey herrſchender Neigung zur Selbſterhöhung andere nicht ſo werthſchätzen können, wie wir ſollen, weil jene Neigung mit dem Hang verbunden iſt, andern Unvollkommenheiten anzudichten, ihren Werth herabzuſetzen. Aber auch für den Zweck eigener Vervollkommnung, beſonders moraliſcher Beſſerung, iſt Demuth ſehr wichtig, ja eine nothwendige Bedingung derſelben. Es iſt unmöglich, den ernſtlichen Willen zu haben, an ſeiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten, ohne überzeugt zu ſeyn, daß man der Vervollkommnung bedürfe, ohne überzeugt

zu ſeyn von gewißen Einſchränkungen ſeiner eigenen Vollkommenheit, ohne überzeugt zu ſeyn, daß uns noch viel fehle, daß wir noch nicht ſeyen, was wir ſeyn und werden ſollen. Es iſt unmöglich, moraliſche Beſſerung anzufangen und darin fortzuſchreiten, ohne überzeugt zu ſeyn, daß man des Anfangs oder eines Fortſchreitens der Beſſerung bedürfe. Wir können nicht Fehler verbeſſern wollen, ohne ſie anzuerkennen. Die Demuth iſt durchaus nothwendig für den Anfang und Fortgang der moraliſchen, beſonders chriſtlichen, Beſſerung. Auch der Gebeſſerte muß, wenn er fortſchreiten will, immer mehr erkennen lernen, von welcher Seite er noch Beſſerung bedürfe.

Schon daraus folgt, daß auch das Gebot der Demuth ein allgemeingültiges ſey. Es folgt aus den angeführten Gründen; es folgt daraus, daß das Gegentheil ſich auf eine Beurtheilung gründet, die der Wahrheit entgegen iſt, rc.

Es folgt aus demſelben Grund auch, daß Demuth zu den nothwendigen Bedingungen der Theilnahme am himmliſchen Reich Gottes und Chriſti gehöre. Dieß folgt nämlich ſchon daraus, daß ſie nicht getrennt werden kann von ächter Liebe gegen Gott und andere Menſchen, und von einem ernſtlichen Streben nach Beſſerung. Dieß läßt ſich aber auch durch andere Gründe beſtätigen: Die Demuth ſteht in beſonderer Beziehung mit unſerer Tauglichkeit zur Theilnahme am himmliſchen Reich Gottes, in Hinſicht auf Seligkeit und Fortſchreiten unſerer Vollkommenheit, aber auch in Rückſicht auf Seligkeit und Vollkommenheit anderer Bürger des Reichs Gottes.

α) Nur der Demüthige iſt fähig, an dieſem Reich Theil zu nehmen. Denn

1) nur ſeine Wünſche können in dieſem Reich vollkommen befriedigt werden, die Wünſche des Stolzen und Ehrſüchtigen nicht; die Anſprüche eines Menſchen von dieſer Art könnten nur auf Koſten anderer, auf Koſten der weiſen belohnenden Güte Gottes befriedigt werden; und die Befriedigung derſelben, wenn ſie auch möglich wäre, würde nur dazu dienen, den Stolzen ſtolzer zu machen. Beſonders kann die Freude nur dem Demüthigen zu Theil werden, die guten Folgen ſeiner guten Handlungen weit vollſtändiger, als hier, kennen zu lernen; denn dieſe Freude kann nur für Demüthige keine nachtheilige Folgen haben.

2) Bey dem Demüthigen wird die künftige Seligkeit erhöht werden durch ein lebendiges Gefühl der Größe der unverdienten Güte Gottes und Chriſti, und durch dankbare Liebe gegen Gott und Jeſum; bey dem Stolzen aber fände dieß nicht ſtatt. Nur für die Demüthigen kann

3) die größere Seligkeit Anderer Zuwachs an eigener Seligkeit ſeyn, für den Stolzen würde ſie Quelle unangenehmer Gefühle ſeyn.

β) Aber auch in Rückſicht auf Fortſchreiten in eigener Vollkommenheit iſt Demuth eine Bedingung der Theilnahme am himmliſchen Reich Gottes. Nur der Demüthige fühlt recht lebhaft das Bedürfniß fortſchreitender Vervollkommnung; er wird auch gerne von andern Geiſtern lernen, und die größeren Vorzüge anderer gerne benutzen. Selbſt für die Willigkeit, von Gott und Chriſto ſtets neue Belehrungen an-

zunehmen, wäre eine gewiße Art von Stolz hinderlich.

γ) Aber auch in Rückſicht auf die Seligkeit anderer Bürger des Reichs Gottes iſt Demuth nothwendige Bedingung der Theilnahme an dem himmliſchen Reich. Der Stolze (und Ehrſüchtige) wäre nicht geneigt, zur Seligkeit und Vollkommenheit anderer auf eine Gottes Abſichten angemeſſene Art mitzuwirken. Denn dazu wird eine ſolche Werthſchäzung und Liebe anderer erfordert, die nicht durch Stolz und Ehrſucht beſchränkt wird.

Ueberdieß würden Stolze und Ehrſüchtige die Seligkeit anderer ſtören, ja einander ſelbſt Abbruch thun. Das Gegentheil davon iſt eine Folge der Demuth; daher iſt auch dieſe Bedingung der Theilnahme an dem himmliſchen Reich Gottes; und Matth. 18, 3. 4. bezieht ſich auch darauf.

Zur chriſtlichen Selbſtliebe gehört

B) eine Geſinnung, vermöge der wir in Rückſicht auf Gottes Zwecke und auf eine ſolche Art, die damit zuſammenſtimmt, für Erhaltung unſeres Lebens und für Ausbildung unſerer Kräfte ſorgen. Darin iſt

a. enthalten pflichtmäßige Geſinnung in Abſicht auf unſer Leben. Dazu gehört

1) richtige Schätzung des Werths unſeres irdiſchen Lebens, und die damit zuſammenhängende Entſchloſſenheit, zur Erhaltung deſſelben mitzuwirken, ſo lange und ſoweit es durch rechtmäßige Mittel geſchehen kann;

2) Willigkeit zu ſterben, wenn Gott uns aus dieſer Welt (durch einen natürlichen Tod) abruft, und

Bereitwilligkeit, unſer Leben zu wagen oder hinzugeben, wenn wir, im Fall daß wir es nicht thäten, irgend ein erweisliches göttliches Gebot verletzen müßten.

1) a) Richtige Schätzung des irdiſchen Lebens. Nach dem Chriſtenthum ſollen wir unſer Leben betrachten als ein ſolches, das Gott uns gab und erhält. vgl. Matth. 6, 25. (Dieſe Worte enthalten den Gedanken: Wenn Gott es iſt, der uns das Leben gab, ſo wird er uns auch gewiß nicht verſagen, was zur Erhaltung deſſelben nothwendig iſt.) Apg. 17, 25. 28. (Gott iſt, nach dieſem Ausſpruch, Urheber (Geber) und Erhalter unſers Lebens.) Aber mit der Ueberzeugung, daß Gott unſer irdiſches Leben gab und erhält, hängt der Gedanke zuſammen: Es ſollen gewiſſe Zwecke Gottes (und zwar ſehr wichtige Zwecke) durch unſer irdiſches Leben befördert werden.

Dieſe Zwecke kennen wir im Allgemeinen, (aber auch nur im Allgemeinen). Sie beziehen ſich theils auf uns ſelbſt, theils auf unſere Mitmenſchen, mit denen wir hier in Verbindung ſtehen. Der allgemeine Hauptzweck in Rückſicht auf uns ſelbſt, (und zugleich der höchſte Zweck unſeres Lebens,) iſt, uns vorzubereiten und tauglich zu machen für Gottes und Chriſti ewiges himmliſches Reich, nicht blos im Allgemeinen, ſondern jeden einzelnen vorzubereiten, gerade zu der Stelle in der künftigen Welt, zu der Gott ihn beſtimmt hat, zu den beſtimmten Beſchäftigungen in dem überirdiſchen göttlichen Reich, die Gott ihm nach vollendetem Lauf in dieſer Welt anweiſen will (wenn er Gottes Abſichten nicht entgegen ſtrebt).

Der allgemeine Zweck in Rückſicht auf unſere Mitmenſchen, an den Phil. 1, 22. 24. erinnert, iſt, überhaupt unſern Mitmenſchen zu nützen in aller Rückſicht, beſonders in Rückſicht auf den höchſten Zweck der Menſchheit. Dieſe allgemeinen Zwecke werden aber bey verſchiedenen Individuen verſchieden beſtimmt; es giebt viele und vielfache ſpecielle Zwecke Gottes, die in jenen allgemeinen enthalten ſind, und durch das Leben dieſes oder jenes Menſchen erreicht werden ſollen: Und dieſe können wir nicht im Voraus wiſſen. Wir können z. B. nicht im Voraus wiſſen, auf welche Art, bey welchen Veranlaſſungen, durch welche beſondere Handlungen wir in einzelnen Fällen dieſem oder jenem nützen ſollen. Mit einer richtigen Schäzung des Werths unſers Lebens hängt

1) b) die Entſchloſſenheit und das thätige Beſtreben zuſammen, zur Erhaltung deſſelben mitzuwirken, ſolange und ſoweit es durch rechtmäßige Mittel geſchehen kann. Daß dieſe Geſinnung zur chriſtlichen Geſinnung nothwendig gehöre, folgt ſchon daraus, weil dieſe Geſinnung in einem nothwendigen Zuſammenhang ſteht

aa) mit der erſten chriſtlichen Tugend, mit der Verehrung Gottes und Chriſti. Sie hängt mit der Ehrfurcht gegen Gott, mit der Achtung gegen ſeine Zwecke, und mit ächtem Vertrauen auf ihn zuſammen.

α) Ehrfurcht gegen Gott und Chriſtum fordert dieß. Ehrfurcht gegen Gott ſchließt überhaupt in ſich eine thätige Achtung für alle Zwecke Gottes; und im neuen Teſtament wird ausdrücklich bemerkt, daß Chri-

ſten namentlich ihr Leben als Mittel für Gottes und Chriſti Zwecke anſehen und behandeln ſollen. 2 Cor. 5, 15. In dieſer Stelle liegt unſtreitig auch, Chriſten ſollen für ſeine Zwecke leben. Allen Chriſten gilt, was Paulus Röm. 14, 7. f. ſagt, (keiner lebt als ein ſolcher, der unabhängig wäre von dem Herrn.) Und die Achtung für die göttlichen Zwecke unſers Lebens fordert, daß wir dieſe Zwecke möglichſt vollſtändig zu befördern ſuchen; ſie ſchließt den ernſten, feſten, thätigen Willen in ſich, alles zu thun, was wir können, daß jene Zwecke vollſtändig erreicht werden. Aber dieſen Willen kann keiner haben, der es ſich erlauben will, ſein Leben abzukürzen, wenn es durch rechtmäßige Mittel erhalten werden kann. Denn wie kann er wiſſen, daß nicht durch längeres Leben Gottes Zwecke vollſtändiger erreicht werden können? Der Zweck, der ſich auf unſere Bildung für das überirdiſche Reich Gottes bezieht, kann auch bey der traurigſten äußern Lage, weit vollkommener ſogar, befördert werden, als bey weniger unglücklichen, oder: bey glücklicheren Umſtänden. Denn gerade die drückendſten Leiden geben uns Veranlaſſung, unſer Vertrauen auf Gott, unſern Gehorſam gegen ihn, unſere Gedult auf eine Art zu üben, wie es bey einer weniger unglücklichen Lage nicht ſeyn kann; ſie ſind, wenn wir dabey Gottes Abſichten entſprechen, die vorzüglichſten Bildungsmittel für höhere Vollkommenheit und Seligkeit in jener Welt. Durch Gehorſam und Gedult bey den allerſchwerſten Leiden wurde Jeſus gebildet für die höchſte Stufe von Herrlichkeit in der künftigen Welt. So auch (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12.) ſeine Verehrer. Aber auch der Zweck

unſeres Lebens, der ſich auf andere bezieht, beſonders auf näher mit uns verbundene, ſollte nicht auch dieſer Zweck bey einer ſehr leidensvollen äußeren Lage, durch ein länger daurendes Leben in dieſer Welt, vollſtändiger befördert werden können? Können wir gleich wegen Beſchränkung unſerer Kräfte und Wirkſamkeit nicht mehr ſo auswärts wirken, wie zuvor, können wir auch unſere Berufsgeſchäfte nicht mehr, oder nicht mehr, wie zuvor, verrichten; können wir nicht dennoch andern nützen, vielleicht mehr als durch alles andere, durch das Beyſpiel einer ſtandhaften Gedult, einer ruhigen Ergebung in Gottes Willen, eines ausharrenden Vertrauens und einer unverrückten Hoffnung? — Können wir nicht andern dadurch nützen, daß wir ein lebendiger Beweis ſind von der Kraft des Evangelii, bey allen Leiden zu ſtärken? Und iſt nicht dieſer Vortheil mehr werth als manches andere, das wir ſonſt zum Beſten anderer thun konnten? Die Ehrfurcht gegen Gott fordert den feſten und thätigen Willen, zur Erhaltung unſers Lebens mitzuwirken, ſo lange es durch rechtmäßige Mittel möglich iſt: Denn ſie fordert den feſten und thätigen Willen, Gottes Zwecke möglichſt vollſtändig zu befördern. Und dieſer Wille iſt, (einen ſolchen Gemüthszuſtand vorausgeſezt, in welchem man fähig iſt, zu überlegen und einen freyen Entſchluß zu faſſen) unvereinbar mit dem Entſchluß, eigenmächtig ſein Leben abzukürzen. Der Beweis davon läßt ſich auch ſo darſtellen: Wenn ein Menſch (im Zuſtand der Beſonnenheit) den Entſchluß faßt, ſein Leben nicht länger erhalten zu wollen, wenn es gleich durch rechtmäßige Mittel länger erhalten werden könnte; ſo denkt

er entweder gar nicht an die Beziehung dieſes Entſchluſſes auf Gottes Zwecke; oder er denkt daran, und ſezt entweder voraus, die Zeit ſey vorhanden, wo die göttlichen Zwecke ſeines Lebens vollſtändig erreicht ſeyen, oder er hält dieſe Vorausſetzung für zweifelhaft, oder er nimmt ſogar das Gegentheil an. In allen dieſen Fällen handelt er unehrerbietig gegen Gott. Denkt er gar nicht an die Beziehung ſeines Entſchluſſes auf Gottes Zwecke; ſo liegt dabey offenbar Gleichgültigkeit gegen Gott und ſeine Zwecke zum Grund. Sezt er voraus, die Zeit ſey vorhanden, wo die Zwecke Gottes in Anſehung ſeines Lebens vollſtändig erreicht ſeyen; ſo maßt er ſich an,

א) zu beſtimmen, was nur Gott beſtimmen kann, inwiefern er ſich anmaßt, als entſchieden annehmen zu können, daß er kein Werkzeug Gottes mehr für Gottes Zwecke in dieſer Welt ſeyn ſolle, daß er vollkommen vorbereitet ſey, nicht nur überhaupt zu einem künftigen Leben, ſondern auch gerade zu der Stelle darin, zu der ihn Gott beſtimmt habe, zu der beſtimmten Art von Beſchäftigungen in jener Welt, zu welcher er beſtimmt ſey. Und iſt dieß nicht eine Anmaßung, die nicht nur an ſich höchſt thöricht iſt, ſondern auch mit der Ehrfurcht gegen Gott im Widerſpruch ſteht?

ב) Ein ſolcher urtheilt einer wirklichen Anzeige vom göttlichen Willen entgegen, daß er länger leben ſolle. Denn eben der Umſtand, daß ſein Leben durch rechtmäßige Mittel erhalten werden könnte, iſt eine Anzeige davon. Wer alſo in der erwähnten Vorausſetzung den Entſchluß faßt, ſein Leben abzukürzen, wenn es gleich auf eine rechtmäßige Art länger erhal-

ten werden könnte, der urtheilt einer Anzeige vom göttlichen Willen entgegen, und iſt entſchloſſen, dieſem unrichtigen Urtheil gemäß zu handeln. Er macht ſich alſo einer Unehrerbietigkeit gegen Gott ſchuldig.

Nimmt er an, es ſey ganz ungewiß, ob die Zwecke ſeines Lebens nun vollſtändig erreicht ſeyen oder nicht, ob er nicht länger nach Gottes Abſicht in ſeinen irdiſchen Verhältniſſen fortwirken ſolle, ob er reif ſeye für eine beſſere Welt, und will denn doch ſo handeln, als ob es gewiß wäre, ſo handelt er auf die Gefahr hin, der göttlichen Abſicht entgegen zu ſtreben, er beweist ſtrafbare Gleichgültigkeit gegen den Willen Gottes. Und dieß iſt auch dann und in hohem Grad der Fall, wenn er vorausſezt, der Zeitpunkt ſey noch nicht da, in welchem er ſelbſt nicht mehr Werkzeug Gottes ſeyn ſoll, und hinlänglich vorbereitet ſey für jene Welt. Denn wenn er auch in dieſem Fall eigenmächtig ſein Leben endigen will, ſo ſtrebt er recht abſichtlich und gefliſſentlich Gottes erkanntem Willen entgegen.

Es iſt Unehrerbietigkeit gegen Gott, ſein Leben abzukürzen oder zu endigen, wenn es durch rechtmäßige Mittel erhalten werden kann. Ein ſolcher Entſchluß iſt aber auch

β) nicht vereinbar mit dem ächten chriſtlichen Vertrauen auf Gott, und der damit zuſammenhängenden ſtandhaften Geduld. Bemerkenswerth iſt in dieſer Hinſicht vorzüglich: Ebr. 12, 1. ff. Chriſten ſollen Gott zutrauen, daß ein längeres, wenn auch noch ſo mühſeliges, Leben nicht ohne ihre eigene Schuld zu ihrem Nachtheil dienen werde; ſie ſollen ſich aneignen, was Paulus Röm. 8, 35. f. vorzüglich v. 37. 38. f. ſagt.

(*ζων* heißt wohl nicht die Sehnſucht nach längerem Leben; es muß wohl ein längeres gefahrvolles oder leidensvolles Leben bedeuten) Eine ähnliche Stelle iſt 1 Cor. 3, 22. (Was Paulus hier zunächſt in Beziehung auf die Corinther ſagt, gilt im Weſentlichen in Rückſicht auf Chriſten überhaupt.) Alles ſoll nach Gottes Abſicht zu eurem Beſten dienen, auch ein früherer Tod, auch ein gewaltſamer Tod, aber auch ein längeres, wenn auch mühſeliges, Leben, (Röm. 8, 28.) vgl. auch Jac. 1, 12. und einige ähnliche Stellen. Wie oft wird in den Briefen, die in der Offenbarung enthalten ſind, geſagt, nur der werde die künftige Seligkeit erhalten, der *überwinde*. Dazu gehört aber auch Ueberwindung alles deſſen, was ein langes Leben in dieſer Welt erſchweren kann. Aus dem Inhalt dieſer Stellen iſt leicht die Folgerung abzuleiten, daß der Entſchluß, ſein Leben eigenmächtig zu endigen, nicht vereinbar iſt mit der Geſinnung des ächten Vertrauens auf Gott und der damit zuſammenhängenden Geduld, die das Chriſtenthum fordert und einflößt. Was auch die Triebfeder jenes Entſchluſſes ſey, ſo liegt etwas darin, das mit ächtem chriſtlichem Vertrauen ſtreitet. Entweder iſt die Triebfeder eines ſolchen Entſchluſſes Rückſicht auf *uns* ſelbſt, oder auf *andere*, oder beydes zugleich. Im *erſten* Fall iſt es entweder blos das drückende Gefühl gegenwärtiger Leiden oder die Furcht vor künftigen Leiden, oder beydes verbunden, oder die Beſorgniß, durch Reizungen zum Böſen überwältigt und moraliſch verſchlimmert zu werden, oder die bloße Sehnſucht nach dem vollkommenen ſeligen Leben in der beſſeren Welt. Aber es ſtreitet mit dem

ächten Vertrauen auf Gott, ſich durch das Gefühl eines Leidens verleiten zu laſſen, eigenmächtig ſein Leben zu endigen. Chriſten ſollen Gott und Chriſto zutrauen, daß er alle ihre Leiden genau abmeſſe, nach dem Maas der Kräfte, die ſie beſitzen, und die er ihnen geben will, vgl. 1Cor. 10, 13. 2Cor. 12, 9. 1, 3—5. Röm. 8, 26. 37. 8, 28. (2Cor. 4, 16. Röm. 5, 3. ff.), daß er alle ihre Leiden zu ihrem Beſten dienen laſſe, daß ſie unter ſeiner Leitung beytragen, ihre Bildung für ein beſſeres Leben zu befördern, und ihre künftige Seligkeit zu erhöhen, daß ſeine Kraft mächtig ſeyn werde bey ihrer Schwachheit, daß er ſie ſtärken werde zur Ertragung alles deſſen, was ſie nach ſeinem Willen noch ertragen ſollen. Nicht vereinbar mit dem Vertrauen auf Gott iſt es ferner, wenn die Furcht, zu etwas Böſem unvermeidlich verleitet zu werden, zu dem Entſchluß beſtimmt, eigenmächtig aus ſeinem irdiſchen Wirkungskreis zu treten.

Auch in dieſem Fall iſt der Entſchluß und die Triebfeder dazu nicht vereinbar mit ächtem Vertrauen auf Gott: Denn Chriſten ſollen Gott namentlich auch das zutrauen, daß er ſie nicht ohne ihre Schuld in Verſuchungen ſtürzen werde, denen ſie unterliegen müßen. Sie ſollen glauben, daß Jeſus nicht die Vorſchrift gegeben haben würde, zu beten, Matth. 6, 12. laß uns nicht durch irgend etwas zu Böſem verleitet werden, wenn Gott nicht dieſe Bitte erhören wollte. Sie ſollen glauben, daß Gott bey allen Verſuchungen durch ſeine mächtige Kraft ſie ſtärken werde zum Sieg, daß Gott auch in dieſer Hinſicht treu ſey. vgl. 1Cor. 10, 13. Nicht vereinbar iſt jener Entſchluß mit Vertrauen auf Gott, wenn er entſpringt aus lebhafter Sehnſucht

nach einem beſſern Leben. (Die Quelle iſt doch wohl gewöhnlich bloßes Verlangen nach Glückſeligkeit, verbunden mit der Empfindung gegenwärtiger Leiden, oder der Furcht vor künftigen.) Es iſt unächtes Vertrauen zu Gott, wenn man wegen dieſer Sehnſucht ſein Leben nicht erhalten will. vgl. Phil. 1, 22—24. 2Cor.5,8. vgl. mit v.6.9. und 4,16. Es iſt nicht ächtes Zutrauen zu Gott, wenn man ihm nicht zutraut, daß er zur rechten Zeit uns von dieſer Welt abrufen, und von allem Uebel erlöſen (2 Tim. 4, 18.) werde, daß er auch bey einer längeren Dauer unſers Lebens ſtets Rückſicht nehmen werde auch auf unſere Beſtimmung für das künftige Leben; — daß er nicht zu unſerm Nachtheil unſer Leben verlängern wolle. Es iſt Mißtrauen gegen Gott, wenn man ſich einbildet, der Weg, den Gott uns gehen heißt, ſey nicht der beſte, (der unſrige ſey der beſte,) wenn man nicht glauben will, daß wir auf dem Weg ausharrender Gedult gebildet werden für die Stelle in der künftigen Welt, zu der er uns beſtimmt hat.

Der Entſchluß, ſein Leben nicht mehr länger erhalten zu wollen, wenn es rechtmäßig geſchehen könnte, ſtreitet auch dann mit ächtem Vertrauen auf Gott, wenn die Triebfeder Rückſicht auf andere iſt, etwa der Gedanke, daß wir andern durch ein längeres Leben Beſchwerden, (wenn gleich ohne unſere Schuld) verurſachen. Denn das ächte Vertrauen auf Gott ſoll auch ein Vertrauen auf ihn in Rückſicht auf andere ſeyn: Wir ſollen glauben, wenn wir andern Beſchwerden ohne unſere Schuld verurſachen, ſo habe Gott auch in Rückſicht auf andere wei-

ſe und gütige Abſichten dabey; jene Beſchwerden ſol-
len, nach Gottes Abſicht, für ſie wohlthätig in ihren
Folgen ſeyn.

Die feſte und thätige Entſchloſſenheit, zur Erhal-
tung unſers Lebens mitzuwirken, ſo lange es durch
rechtmäßige Mittel geſchehen kann, ſteht in nothwen-
digem Zuſammenhang mit der Ehrfurcht gegen
Gott und dem Vertrauen zu Gott; aber auch

bb) mit dem Gebot der Liebe gegen den Näch-
ſten. Denn wenn der Grundſatz von vielen befolgt
würde, man dürfe eigenmächtig ſein Leben abkürzen;
ſo wäre die Folge davon der Verluſt vieler für die
Menſchheit noch brauchbarer Menſchen. Und wie oft
entziehen ſich ſolche, die eigenmächtig ihrem Leben ein
Ende machen, dadurch gewißen beſtimmten Pflichten!
Wie oft vereiteln ſie beſtimmte Anſprüche anderer!
Wie oft verurſachen ſie ihren Freunden und Verwand-
ten durch ihren Tod einen bedeutenden Verluſt, oder
doch tiefen Kummer! Wie oft machen ſie dadurch auch
die Grundſätze, zu denen ſie ſich bekannten, verdäch-
tig! Und in jedem Fall geben ſie ein ſchlimmes Bey-
ſpiel.

Eben dieſe Geſinnung folgt aber auch

cc) aus der Pflicht, dem Beyſpiel Jeſu nach-
zufolgen. So willig und entſchloſſen Jeſus war, in
dem von ſeinem Vater beſtimmten Zeitpunkt einem ge-
waltſamen Tod entgegen zu gehen, ſo genau befolgte
er den Grundſatz, vor jenem Zeitpunkt ſeinen Tod
nicht zu beſchleunigen und herbeyzuführen, den Nach-
ſtellungen ſeiner Feinde durch jedes rechtmäßige Mit-
tel zu entgehen. Matth. 12, 14. 15. 14, 13. vergl. 12.

Joh. 8, 59. ꝛc. Der Grundſatz Jeſu war der, den er ſelbſt ausſpricht Joh. 9, 4. vgl. Joh. 6, 38. 17, 4. 19, 30. ich muß würken die Werke, die mein Vater mir aufgetragen hat, ſo lange die von meinem Vater beſtimmte Zeit meines ſichtbaren Wirkens (Aufenthalts) auf Erden währt. Und ſeine Geſchichte beweist, daß ebendamit auch der Grundſatz zuſammenhieng, auch die empfindlichſten Kränkungen und Mißhandlungen ſo lange zu dulden, als er nach dem Willen ſeines Vaters noch leben ſollte. Selbſt in den lezten Tagen ſeines Lebens, da jeder andere in ſeiner Lage ſeine Aufmerkſamkeit wohl nur auf ſich ſelbſt gerichtet hätte, ließ Jeſus keine Gelegenheit unbenuzt, noch zum Beſten ſeiner Mitbrüder zu wirken. Darum konnte er auch am Ende ſeines irdiſchen Lebens, im lebhafteſten Andenken an ſeinen Vater, ganz zuverſichtlich ausſprechen, was er Joh. 17, 4. und Joh. 19, 30. ſagte. Seinem Beyſpiel folgen wir nur dann, wenn wir aus dem von Gott uns angewieſenen Wirkungskreis nicht eigenmächtig treten, ſtandhaft alle Beſchwerden tragen, ſo lange unſer Leben noch durch rechtmäßige Mittel erhalten werden kann.

2) Der zweyte Beſtandtheil der Geſinnung eines Chriſten in Beziehung auf ſein Leben, iſt Willigkeit zu ſterben, wenn Gott ihn durch einen natürlichen Tod abruft, aber auch Bereitwilligkeit, ſein Leben einer Gefahr auszuſetzen oder hinzugeben, wenn er es nur durch Verletzung eines göttlichen Gebots ſichern oder erhalten könnte. Willigkeit zu ſterben gehört zur chriſtlichen Geſinnung. Dieſe gründet ſich auf die Ueberzeugung aller wahren Chriſten, daß Gott ſie zu rechter

Zeit, dann erſt abrufe, wenn ſie nicht mehr in ihrem irdiſchen Wirkungskreis für ſeine Zwecke wirken ſollen. Sie gründet ſich zugleich auf die gewiße Hoffnung eines künftigen beſſern Lebens, auf die Ueberzeugung, die Paulus ausſpricht, Phil. 1, 21. 23. der Tod iſt Gewinn für mich ꝛc. und 2 Cor. 5, 8. (Auch unſere jetzige Verbindung mit Chriſto iſt eine Art von Entfernung von ihm in Vergleichung mit der weit engeren Verbindung mit ihm, zu der wahre Chriſten durch den Tod gelangen werden.) Die Willigkeit des Chriſten zu ſterben gründet ſich endlich auf die Ueberzeugung, daß das, was er noch zu wirken wünſchte, auf irgend eine Art werde vollbracht werden, wenn Gottes Zweke es fordern, daß entweder die Vollendung dieſes oder jenes Geſchäfts, welches er gerne noch vollenden möchte, nicht im Plane Gottes liege, oder daß Gott es durch andere werde vollenden laſſen. Damit verbindet ſich die Ueberzeugung, daß Gott, der ſein Vater iſt, auch Vater derer ſey, die er zurückläßt, und daß, was er ſelbſt nicht mehr für ſie thun könne, Gott bey ihnen durch andere bewirken könne.

Zur chriſtlichen Geſinnung gehört endlich die Bereitwilligkeit, unſer Leben zu wagen oder hinzugeben, wenn wir es nur durch Verletzung eines göttlichen Gebots (oder nicht mehr durch moraliſch erlaubte Mittel) ſichern oder erhalten können. Daß die Pflicht, für eigenes Leben zu ſorgen, durch die angegebene Beſtimmung zu beſchränken ſey, folgt aus den Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, und aus Jeſu Beyſpiel.

1) aus Jeſu Beyſpiel:

Jeſus gab freywillig ſein Leben hin, weil er wuß-

te, daß dieß dem beſondern Entſchluß ſeines Vaters angemeſſen ſey, daß er nach deſſen Willen zum Beſten ſeiner Mitbrüder ſterben ſolle; und er gab ſich in dem Zeitpunkt hin, in welchem er es nach dem ihm bekannten Willen Gottes thun ſollte. Im entgegengeſezten Fall hätte er den Willen ſeines Vaters nicht befolgt — den von ſeinem Vater ihm gemachten Auftrag (Joh. 10, 17. 18.) nicht vollzogen — alſo, dieſen Auftrag vorausgeſezt, nicht einen vollkommenen Gehorſam gegen den, der ihn geſandt hatte, bewieſen (Phil. 2, 8.). Ueberdieß hätte er die Handlung, die zunächſt ſein Todesurtheil herbeyführte, nicht, ohne unmoraliſch zu handeln, unterlaſſen können (Matth. 26, 63. 64.), das Bekenntniß nämlich, er ſey Meſſias und Sohn Gottes. Jeſus und die Apoſtel beſchränken aber auch

2) durch ihre Ausſprüche die Pflicht, für Erhaltung des Lebens zu ſorgen, z. B. Matth. 10, 39. vgl. 28. Marc. 8, 35. Matth. 16, 25. Joh. 12, 26. Die Stelle Matth. 10, 39. muß verbunden werden mit v. 32. 33. 28. ὁ ἑυρων την ψυχην ἀυτȣ heißt in dieſem Zuſammenhang: Wer ſein Leben durch Verläugnung der Wahrheit, durch Untreue gegen mich und meine Lehre zu erhalten ſucht, der wird jenes vollkommenen ewigen Lebens verluſtig: Wer aber ſein Leben verliert, weil er mich nicht verläugnen will, der wird Leben finden, ein anderes, höheres, ſeliges; ſein Tod wird für ihn nur Uebergang zu einem ſolchen Leben ſeyn, in Vergleichung mit dem das gegenwärtige kaum verdient Leben genannt zu werden. Ebendieß iſt der Inhalt der übrigen Stellen. Aus dieſen Ausſprüchen folgt zunächſt: Man darf ſein Leben nicht dadurch er-

halten, daß man der Wahrheit untreu wird, daß man die Ehrfurcht verlezt, die man Gott und Chriſto ſchuldig iſt. Daraus läßt ſich aber auch ſchon (analog) ſchließen, daß es der Fälle mehrere giebt, wo man ſein Leben wagen oder hingeben ſoll. Daran erinnern aber auch andere Ausſprüche. Matth. 16, 26. ſagt Jeſus in Beziehung auf Sorge für das irdiſche Leben: Was nüzte es, wenn man die ganze Welt gewönne, litte aber Schaden an der Seele! Daraus kann wohl richtig geſchloſſen werden, wir dürfen unſer Leben überhaupt nicht dadurch zu erhalten ſuchen, daß wir uns verleiten laſſen zu einer uns verſchlimmernden Handlung, daß wir uns freywillig gebrauchen laſſen zu Werkzeugen einer ſchändlichen Handlung.

Aber auch Pflichten gegen andere können in gewißen Fällen berechtigen, und verpflichten, unſer Leben zu wagen oder hinzugeben; Pflichten gegen einzelne — und Pflichten gegen den Staat, zu welchem wir gehören. —

a) Wir dürfen nicht durch Ungerechtigkeit gegen einen unſerer Mitmenſchen unſer Leben zu ſichern oder zu erhalten ſuchen. — Aber

b) auch poſitive Pflichten der Liebe gegen einzelne unſerer Mitchriſten und Mitmenſchen können uns in gewißen Fällen auffordern, unſer Leben einer Gefahr auszuſetzen (oder hinzugeben). Darauf bezieht ſich 1 Joh. 3, 16. Johannes nennt das Aeuſſerſte, wodurch ſich in gewißen Fällen Liebe gegen andere äußern ſoll. Jeſus, ſagte er vorher, iſt das größte Beyſpiel davon, was Liebe leiſten ſoll. Johannes erwähnt des Aeußerſten der Pflicht der Liebe, um deſto nach-

drücklicher aufzufordern, die leichteren Pflichten der Liebe (v. 17.) zu erfüllen. Was die nähere Beſtimmung betrifft, ſo konnten die erſten Chriſten zur Zeit der Verfolgung in den Fall kommen, aus Liebe zu ihren Mitchriſten ihr Leben zu wagen, wenn ſie ſich z. B. gefangener Mitchriſten annahmen. (Matth. 25, 39. 40. vgl. auch Röm. 16, 4. Phil. 2, 17.) Will man die Beſtimmung allgemeiner faſſen, ſo wird man die Behauptung feſtſtellen dürfen: Wir ſollen zum Beſten einzelner unſerer Mitmenſchen unſer Leben wagen oder hingeben, wenn wir gewiße poſitive Pflichten der Liebe, die wir ihnen vermöge unſers beſondern Berufs oder Verhältniſſes ſchuldig ſind, nicht erfüllen können, ohne unſer Leben zu wagen. Solche Fälle können z. B. bey Eltern in Beziehung auf Kinder vorkommen. Mag die Gefahr der Anſteckung noch ſo groß ſeyn, ſo ſollen ſich Eltern ihrer kranken Kinder doch annehmen. Dieß iſt auch der Fall bey Ehegatten; aber auch bey denen, die durch ihren Beruf dazu verpflichtet ſind, ſich Kranker (auch im Fall einer anſteckenden Krankheit) anzunehmen. Der Religionslehrer darf ſich in keinem Fall durch die Gefahr, ſein Leben zu verlieren, abhalten laſſen, ſeine Berufspflicht zu erfüllen, Kranke zu beſuchen, wenn er dazu aufgefordert wird. Ebenſo darf der Arzt ſich durch keine Beſorgniß einer Lebensgefahr abhalten laſſen, auch bey anſteckenden Krankheiten Hülfe zu leiſten. Nur ſoll man allerdings auch in ſolchen Fällen alles thun, was man zu Erhaltung ſeines Lebens thun kann, ohne ſeine Pflicht gegen den Kranken zu verletzen: Man ſoll Präſervative gebrauchen, die einſichtsvolle Aerzte empfehlen, und ſich dadurch vor nachtheiligen Folgen zu verwahren ſuchen.

Es kann aber auch der Fall eintreten, daß man verpflichtet iſt, zum Beſten des Staats ſein Leben zu wagen. Es gehört überhaupt zu den Pflichten des Bürgers, bey Umſtänden, wo alle zur Vertheidigung mitwirken ſollen, die dazu tauglich ſind, es zu thun. In andern Fällen iſt dieß Pflicht für einen beſondern Stand. Chriſten ſollen willig ſeyn, ihr Leben zu wagen oder hinzugeben, wenn Erhaltung deſſelben nur durch unmoraliſche Mittel möglich iſt. Kommt der Chriſt in dieſen Fall, ſo wird zur Stärkung ſeines Muths dienen

1) der Gedanke an die beſondere göttliche Vorſehung, unter der er ſteht, — der Gedanke, daß Gott ſein Leben auch bey der allergrößten Gefahr retten (2 Cor. 1, 8—10.) und erhalten könne, wenn er wolle, verbunden mit der Ueberzeugung, daß, wenn dieß nicht geſchehe, es Gottes Wille ſey, daß er ſein Leben verliere. vergl. Matth. 10, 29. f. 2 Cor. 1, 9. f. 4, 10.

2) Die Erinnerung an Jeſu Beyſpiel, und die Ausſicht auf das künftige vollkommene Leben, zu dem er durch den Tod übergeht, vgl. Matth. 10, 39. Joh. 12, 25. Mit der pflichtmäßigen Sorge für die Erhaltung unſers **Lebens** hängt zunächſt Sorge für unſere **Geſundheit** zuſammen.

b. Sorge für unſere Geſundheit.

Geſundheit iſt eine Bedingung einer freyeren Wirkſamkeit der Seelenkräfte, einer größeren Thätigkeit für das gemeine Beſte. In dieſer Hinſicht ſoll ſie geſchäzt werden; auſſerdem hängt Erhaltung der Geſundheit auch mit Erhaltung des Lebens zuſammen. Wir ſollen daher ſorgen für ihre Erhaltung, ſoweit es moraliſch

möglich iſt. Dieſe Pflicht läßt ſich ableiten von der Pflicht, die göttlichen Zwecke möglichſt zu befördern, von den Pflichten gegen andere, und der Pflicht der Beförderung unſerer eigenen Vollkommenheit. Aber die Sorge für Erhaltung (oder Wiederherſtellung) der Geſundheit muß im Fall der Colliſion nachſtehen allen denen, denen die Pflicht für die Erhaltung unſers Lebens nachſteht, und der Sorge für die Veredlung unſers Geiſtes. Mit dieſer Beſchränkung ſorgen Chriſten für ihre Geſundheit; aber ſie ſind auch willig, die Beſchwerden der Kränklichkeit und Krankheiten zu tragen, wenn ſie dieſelben nicht durch rechtmäßige Mittel abwenden können; ſie ſind entſchloſſen, alles noch zu wirken, was ſie bey ſolchen Umſtänden wirken können, und nach dem Willen Gottes wirken ſollen.

c. Ferner gehört zur pflichtmäßigen Geſinnung des Chriſten in Anſehung ſeiner ſelbſt, eine ſolche Geſinnung, bey der man ſeine Kräfte mit Rückſicht auf die göttlichen Zwecke und auf eine ſolche Art zu üben, und auszubilden ſtrebt, die den göttlichen Zwecken angemeſſen iſt. Es iſt überhaupt Pflicht,

1) unſere Seelenkräfte ſo zu bilden und zu üben. Dieſe Pflicht läßt ſich unmittelbar aus der Pflicht gegen Gott ableiten, die gebietet, die göttlichen Zwecke zu befördern. Man kann dabey die Parabel Matth. 25, 14. ff. vergleichen. Wenn man den Sinn dieſer Parabel näher beſtimmt, ſo liegt darin immer der Satz: Wir ſollen, was Gott uns gab, auf eine ſolche Art anwenden, die mit ſeinem Zweck übereinſtimmt — (wir ſollen Treue dabey beweiſen). Deutet man die Parabel ganz allgemein, und verſteht unter Talen-

ten überhaupt alle Gaben Gottes und Chriſti, ſo liegt unmittelbar das darin: Wir ſollen namentlich auch die Kräfte unſers Geiſtes auf eine ſolche Art anwenden, die Gottes Zwecken angemeſſen iſt; wir ſollen bey ihrer Anwendung Treue beweiſen, die eben darin beſteht. Aber damit ſteht das in Verbindung: Wir ſollen unſere Geiſteskräfte ſo üben und ausbilden, daß wir tauglich ſind und immer tauglicher werden, vermittelſt derſelben alle göttliche Zwecke zu befördern, die dadurch befördert werden ſollen. Verſteht man aber durch die Talente etwa gewiße beſondere Gaben der erſten chriſtlichen Lehrer überhaupt und vorzüglich der Apoſtel; ſo iſt zwar der nächſte in der Parabel enthaltene Satz dieſer: Jene ſollten von dieſen Gaben einen treuen, d. h. mit Gottes und Jeſu Zwecken übereinſtimmenden Gebrauch machen. Aber es liegt dabey doch ein allgemeiner Satz vgl. v. 29. 21. 23. ꝛc. zu Grund, wovon auch das abgeleitet werden kann, wovon hier die Rede iſt. Gott forderte Treue von den Apoſteln (und andern Lehrern des Chriſtenthums im erſten Zeitalter deſſelben) in Beziehung auf die Gaben, die er ihnen gab. Aber aus demſelben Grund fordert er wohl auch von allen Treue in Beziehung auf die ihnen verliehenen Gaben. Er fordert von uns, daß wir namentlich auch alle unſere Geiſteskräfte ſo gebrauchen ſollen, daß ſeine Zwecke dadurch befördert werden; denn er gab ſie uns zu wichtigen Zwecken. Eben dieſe Parabel enthält eine deutliche Anzeige, daß die Art, unſere Kräfte zu gebrauchen, einen wichtigen Einfluß auf unſer künftiges Schickſal habe. Nur zu den Treuen ſagte der Herr: Du biſt über wenigem treu geweſen;

ich will dich über vieles ſetzen ꝛc. (v. 21. 23.). Wir ſollen aus Achtung für Gottes Zwecke unſere Geiſteskräfte auf eine jenen angemeſſene Art auszubilden ſuchen. Dieſe Geſinnung hängt auch mit der Geſinnung der Demuth von einer gewißen Seite ſehr enge zuſammen. Zur Demuth gehört weſentlich, daß wir die Abhängigkeit unſerer Vorzüge von Gott thätig anerkennen. Iſt dieß aber möglich, ohne zugleich anzuerkennen, daß unſere Kräfte von dem Schöpfer aller Dinge uns zu gewißen guten Zwecken gegeben ſeyen? Iſt aber dieß der Fall, ſo gehört auch zu der Demuth, daß wir dieſe Kräfte mit gehöriger Rückſicht auf jene Zwecke üben und ausbilden, auf eine ſolche Art üben und ausbilden, daß jene Zwecke befördert werden. Die Pflicht, von der die Rede iſt, hängt zunächſt mit der erſten chriſtlichen Tugend, mit pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott zuſammen; aber eben deßwegen auch mit der Geſinnung der Menſchenliebe. Zu den Zwecken Gottes gehören ja unſtreitig auch die Zwecke, deren Beförderung die Menſchenliebe fordert: Es iſt Wille Gottes, daß jeder *) durch ſeine Kräfte ſeinen Mitmenſchen nützen ſolle. Eben dadurch aber wird auch unſere eigene wahre Vollkommenheit befördert. Dieſe beſteht in der Zuſammenſtimmung unſers innern Zuſtandes mit den Zwecken, die in Abſicht auf uns und durch uns ausgeführt werden ſollen. Unſere Seelenkräfte ſollen alſo ſo gebildet werden, daß ſie in Anſehung ihrer Richtung, des Grads ihrer Stärke, und ihrer Wirkſamkeit mit jenen Zwecken immer mehr

*) vgl. 1 Petr. 4, 10. und Henslers Anm. darüber in ſeinem Commentar über den erſten Brief Petri.

zuſammenſtimmen. Dieß iſt unſere wahre Vervollkommnung. Dieſe iſt aber auch von dem Zweck unſerer Seligkeit unzertrennbar. Jene trägt an ſich ſchon zu unſerer Seligkeit bey, und macht empfänglich für manches, was von andern Seiten mitwirkt zu unſerer Seligkeit.

Ohne wahres Streben nach Vervollkommnung ſind wir nicht fähig, an der Seligkeit der Bürger des himmliſchen Reichs theilzunehmen. — In der Pflicht, unſere Seelenkräfte zweckmäßig zu bilden und zu üben, ſind folgende allgemeine Pflichten enthalten.

a) Wir ſollen vor allem andern nach der Bildung unſers Willens zur Uebereinſtimmung mit Gottes heiligem Willen ſtreben. Dieß iſt höchſter Zweck unſers Daſeyns, Endzweck unſers Lebens: vgl. Matth. 6, 33. Dieß iſt ein Hauptzweck, worauf ſich Gottes auſſerordentliche Veranſtaltung durch Chriſtum bezieht. Und dieſer Zweck ſteht zugleich in nothwendiger Verbindung mit dem Zweck unſerer Seligkeit.

Wir können nicht ſelig werden, ohne gebildet zu ſeyn zu einem gewißen Grad von Aehnlichkeit mit Gott und Chriſto; wir werden in dem Grad ſeliger, in welchem dieſe Aehnlichkeit größer iſt. Welche beſondere Mittel und Arten von Handlungen in Rückſicht auf dieſen Zweck erfordert werden, wird gezeigt in dem Abſchnitt von der chriſtlichen Beſſerung und den Beſſerungsmitteln.

Nur das kann hier ſchon bemerkt werden: Mit der Pflicht, die Bildung unſers Willens zur Aehnlichkeit mit Gott zum höchſten Endzweck zu machen, hängt die zuſammen, nie zufrieden zu ſeyn mit der jeßigen Stufe

unſerer moraliſchen Bildung, ſondern unſerer Unvollkommenheit (unſerer Fehler und Mängel) uns ſtets lebhaft bewußt, immer nach einer höheren Stufe zu ſtreben, das heißt, zu ſtreben nach Vollendung. Und die chriſtliche Lehre iſt ganz vorzüglich geſchickt, uns in Abſicht auf moraliſche Beſſerung vor Trägheit und Leichtſinn, aber auch vor Stolz und vor Kleinmüthigkeit zu bewahren.

1) Sie iſt dazu geeignet, uns vor Trägheit und Leichtſinn zu bewahren. Sie fordert uns aufs dringendſte auf, keinen Stillſtand zu machen; ſie erinnert lebhaft daran, wie nöthig wir haben fortzuſchreiten. Sie ſtellt uns ein Ziel vor, von dem wir immer noch weit entfernt ſind, — ein Muſter, das den großen Abſtand deſſen, was wir ſind, von dem, was wir werden ſollen, uns ſtets fühlbar macht. Sie erinnert an unſere große Schwäche und Mängel; ſie verſichert endlich, daß ein glücklicher Fortſchritt im Guten an die Bedingung unſerer eigenen Treue gebunden ſey, an die Bedingung, daß wir gewiſſenhaft unſere Kräfte und die in unſerer Gewalt ſtehenden Mittel zur Beſſerung gebrauchen.

2) Ebendadurch verwahrt ſie auch vor Stolz. Dazu trägt ſie aber auch dadurch bey, daß ſie uns ſo oft verſichert von der vielfachen Abhängigkeit unſerer Beſſerung von Gottes Mitwirkung, und daß ſie uns hinweist, auf das allein gültige Urtheil eines allwiſſenden Richters.

3) Sie begegnet aber auch der Aengſtlichkeit und Muthloſigkeit, die ein ebenſo großes Hinderniß für glückliche Fortſchritte im Guten iſt. Sie be-

wahrt vor Kleinmuth: Denn ſie gründet aufs feſteſte unſer Vertrauen auf die Gnade Gottes und Chriſti, und namentlich auf fortgeſezten göttlichen Beyſtand. Sie ſichert uns, unter der Bedingung der Treue, die Erreichung des erhabenſten Ziels zu. Sie giebt uns die Hoffnung eines ſolchen Lebens, in welchem der Trieb nach Vollkommenheit überhaupt, und namentlich Heiligkeit vollſtändig befriedigt werden ſoll.

b) Was die übrigen Seelenkräfte betrifft, ſo ſoll

α) die Uebung keiner derſelben ganz vernachläßigt, jede ſoweit geübt werden, daß ihr nächſter Zweck in einem gewißen Grad erreicht wird;

β) aber in Rückſicht auf den Grad und die Art der Bildung iſt die Regel zu beobachten: Man ſoll dabey ſtets auf den moraliſch religiöſen Zweck als Endzweck Rückſicht nehmen; man ſoll ſie ausbilden mit gehöriger Unterordnung untereinander, und mit beſtimmter Rückſicht auf unſern Beruf.

1) Alle übrige Seelenkräfte, das Erkenntniß- und Gefühlvermögen, ſollen ſo geübt und ausgebildet werden, daß man dabey vorerſt alles dem moraliſch religiöſen Endzweck unterordnet. In dieſer Hinſicht iſt in Abſicht auf die übrigen Seelenkräfte nicht blos poſitive Uebung derſelben, ſondern auch Disciplin, d. h. Beſchränkung ihrer Wirkſamkeit nöthig. Das Erkenntnißvermögen ſoll nicht ſo ausgebildet werden, daß es für die Bildung des Willens nachtheilig iſt.

Die Einbildungskraft z. B., ſoviel ſie auch, bey gehöriger Leitung, Richtung und Beſchränkung, zum moraliſchen Zweck mitwirken kann, kann auf vielfache

Art hinderlich werden für unſern höchſten Zweck. Sie kann leicht dazu beytragen, daß ſolche Vorſtellungen und Grundſätze ſich uns tief einprägen, die einen nachtheiligen Einfluß auf religiöſe und moraliſche Bildung haben, daß fehlerhafte Begierden und Neigungen erzeugt oder verſtärkt werden, daß wir unſere Pflicht zum Theil gar nicht, zum Theil nicht recht erfüllen: Sie kann dazu auch inſofern beytragen, als ſie ſich durch erträumte idealiſche Vorſtellungen wirkſam zeigt, die uns in eine ſolche Gemüthsſtimmung in Beziehung auf die wirkliche Welt ſetzen, daß unſer Muth zur pflichtmäßigen Thätigkeit geſchwächt wird, daß wir mehr oder weniger unfähig werden, unſere Pflichten als Bürger der Welt zu erfüllen. Sie muß alſo beherrſcht und in Abſicht auf ihre Wirkſamkeit beſchränkt werden in Rückſicht auf unſern höchſten Zweck (ſo wie auch in Hinſicht auf den Zweck des höhern Erkenntnißvermögens). Ebenſo kann das Gefühlsvermögen hinderlich werden für jenen höchſten Zweck. Die Wirkſamkeit deſſelben muß alſo auch ſo beſchränkt werden, wie die Unterordnung unter den höchſten Zweck es fordert. — Aber man ſoll auch poſitiv die übrigen Seelenvermögen ausbilden, ſo daß ſie den höchſten Zweck in mancher Rückſicht befördern. Für unſere Fertigkeit im pflichtmäßigen Handeln iſt es ſehr förderlich, daß durch Hülfe der Einbildungskraft Ideenaſſociationen, durch welche das Recht- und Guthandeln unterſtüzt wird, in uns hervorgebracht und befeſtigt werden. Ebenſo kann die Phantaſie zur Wirkſamkeit der Erkenntniß der wichtigſten Wahrheit dadurch viel beytragen, daß durch ihre Hülfe nichtſinnliche Vorſtellun-

gen belebt werden, daß durch ſie dieſen ſchickliche Bilder untergelegt (oder: mit dieſen verbunden) werden, durch welche unſere Erkenntniß an Lebendigkeit gewinnt.

2) Es muß Rückſicht genommen werden bey der Bildung unſerer übrigen Seelenkräfte auf die verhältnißmäßige Wichtigkeit ihrer Zwecke; ſie müßen einander ſelbſt untergeordnet werden. Das Gedächtniß und die Einbildungskraft dürfen nicht auf Koſten des höhern Erkenntnißvermögens ausgebildet werden; die Einbildungskraft darf nicht an die Stelle der Vernunft treten. Das niedere Erkenntnißvermögen darf nur ſo ausgebildet werden, daß das weit Edlere, der Verſtand und die Vernunft, dabey nicht leidet. Ebenſo muß das Vermögen zu niedrigern ſinnlichen Gefühlen dem Vermögen zu höhern Gefühlen, zu äſthetiſchen untergeordnet werden, die in einer gewißen Verwandtſchaft mit den moraliſchen ſtehen; aber freylich auch dieſen, in Hinſicht auf ihre Ausbildung, untergeordnet werden ſollen. — Aber dieſe Regeln beſtimmen noch nicht ganz, auf welche Art, beſonders in Rückſicht auf die Gegenſtände, unſere Seelenkräfte zu üben ſind. Daher muß

3) noch das hinzugeſezt werden: Man muß Rückſicht nehmen auf den Beruf, womit man ſich beſchäftigt, oder worauf man ſich vorbereitet. Man muß ſich, auſſer denjenigen Kenntniſſen, die für jeden Chriſten, als Menſchen und als Chriſten, nöthig ſind, vorzüglich diejenige Kenntniſſe zu erwerben ſuchen, die gerade zu unſerm beſondern Berufe erfordert werden; und in dieſer Hinſicht iſt nichts mehr zu empfehlen, als daß

man nicht ſtrebe nach oberflächlicher Vielwiſſerey, daß man dem Zweck der intenſiven Vollkommenheit der Erkenntniß den der extenſiven (der Ausdehnung) unterordne, und ſich lieber mit einer kleineren Maſſe gründlicher, auf das Nothwendige und Nüzlichſte ſich beziehender, Kenntniſſe begnüge, als daß man ſeine Kenntniſſe auf eine ſolche Art erweitere, daß man über das, worüber man vermöge ſeines Berufs urtheilen ſoll, nur oberflächlich urtheilen kann. Erlauben es die Zwecke unſers Berufs und andere Umſtände; ſo dürfen und ſollen wir uns allerdings, auſſer denjenigen Kenntniſſen, die zu unſerm allgemeinen und beſonderen Beruf erfordert werden, auch andere nützliche Kenntniſſe erwerben. Sehr rathſam aber iſt es, auch ſolche Kenntniſſe, wenn und ſoweit es die Natur der Sache erlaubt, in Verbindung mit unſern nothwendigen Kenntniſſen zu bringen. So wird das Ganze unſerer Kenntniſſe, ſoweit es möglich iſt, zuſammenhängend und wohlgeordnet. Dieß ſind die allgemeinen Regeln in Abſicht auf Uebung und Ausbildung der Geiſteskräfte.

Aus dieſen können mehrere ſpecielle abgeleitet werden; und bey dieſer Ableitung muß

1) die praktiſche oder Erfahrungspſychologie zu Hülfe genommen werden, aber auch

2) das neue Teſtament kann dabey benuzt werden. Man kann namentlich auch die Geſchichte Jeſu hierzu benutzen. Man kann darauf Rückſicht nehmen, wie Jeſus auf eine ſo weiſe Art bey ſeinen erſten Schülern auf den Zweck hin arbeitete, ihren Geiſt und ihr Herz nicht blos für ihren beſondern, ſondern auch

für ihren allgemeinen Beruf zu bilden. Daraus wird ſich manche wichtige Bemerkung herleiten laſſen für eigene Ausbildung und für Mitwirkung zur Bildung anderer.

c. Zur pflichtmäßigen Geſinnung gegen ſich ſelbſt gehört ferner eine ſolche Geſinnung, bey der wir für unſer eigenes Wohlſeyn mit Rückſicht auf die göttlichen Zwecke und auf eine ſolche Art ſorgen, die dieſen angemeſſen iſt. In Rückſicht darauf zuerſt einige allgemeine Bemerkungen, aus denen ſich, verbunden mit Lehren des Chriſtenthums, auch alles das Beſondere ableiten läßt, was die chriſtliche Lehre in dieſer Rückſicht enthält.

1) In Rückſicht auf Streben nach eigenem Wohlſeyn finden allerdings moraliſche Beſtimmungen ſtatt, unerachtet jener Trieb an ſich ein natürlicher iſt. Es finden moraliſche Beſtimmungen ſtatt in Anſehung der Richtung des Triebs und in Anſehung der Mittel zur Befriedigung deſſelben, oder: in Anſehung der Art des Wohlſeyns, die man zu ſeinem Zwecke macht, und in Rückſicht der Art ſie zu erlangen.

2) Unſer Streben nach Glückſeligkeit ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daß es mit den göttlichen Zwecken, (oder: mit dem Gebot der Liebe gegen Gott,) und ebendarum auch mit dem Gebot der Menſchenliebe, und zugleich mit dem Zweck eigener Vollkommenheit, und dem lezten Zweck des Naturtriebs nach Wohlſeyn übereinſtimmt.

a) Es ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daß es mit den göttlichen Zwecken zuſammenſtimmt. Dieß folgt aus dem Hauptgebot: Du ſollſt Gott lieben, und zunächſt aus der Pflicht der Achtung für göttliche Zwecke. In

dieſer Beſtimmung ſind folgende beſondere enthalten. Wir dürfen nicht auf eine ſolche Art, und nach einer ſolchen Art von Wohlſeyn ſtreben, die mit den göttlichen Zwecken ſtreitet oder nicht zuſammenſtimmt. Damit ſteht in enger Verbindung der Satz: Wir ſollen nach der Art von Wohlſeyn ſtreben, die an ſich Zweck Gottes, oder Mittel zur Beförderung göttlicher Zweke, oder beydes zugleich iſt; und wir ſollen es auf eine mit dem göttlichen Willen überſtimmende Art thun.

Dürfen wir nämlich nicht nach einer ſolchen Art von Wohlſeyn ſtreben, die mit den göttlichen Zwecken ſtreitet, ſo folgt nothwendig, entweder wir dürfen überall nicht nach eigenem Wohlſeyn ſtreben, oder wir dürfen nur nach der Art von Wohlſeyn ſtreben (nur die Art von Glückſeligkeit zu unſerm Zweck machen), die mit Gottes Zwecken zuſammenſtimmt, oder nicht im Widerſpruch ſteht. Das erſte iſt vermöge unſerer Natur, vermöge eines von dem Schöpfer unſerer Natur uns anerſchaffenen, unvertilgbaren Grundtriebs unmöglich. Müßen wir aber Glückſeligkeit wollen; ſo iſt unſer Verlangen darnach und unſere Thätigkeit für dieſen Zweck nur dann mit dem Gebot der Liebe gegen Gott vereinbar, wenn wir nur nach einer ſolchen Art von Wohlſeyn ſtreben, die mit Gottes Zwecken zuſammenſtimmt, oder nicht ſtreitet. Wenn es ferner erweislich iſt, was aus dem Chriſtenthum erweislich iſt, daß eine gewiße Art von Wohlſeyn zu Gottes Zwecken gehört; ſo folgt, nicht blos, wir dürfen, ſondern auch wir ſollen darnach ſtreben, weil wir Gottes Zwecke befördern ſollen. Aus demſelben Grundſatz folgt aber auch: Wir ſollen nach

der Art von Wohlſeyn, die wir in Rückſicht auf Gottes Zwecke wollen dürfen und ſollen, auf eine ſolche Art ſtreben, die mit Gottes Willen übereinſtimmt, alſo nicht dabey ganz unthätig ſeyn, und jene Glückſeligkeit blos von Gott erwarten, aber auch nicht Mittel gebrauchen, die Gottes Zwecken entgegen ſind, und wobey wir alſo auch des Zwecks jener Glückſeligkeit verfehlen müßen.

Mit dieſen Sätzen hängt auch der zuſammen: Das lezte Ziel unſers Strebens nach Wohlſeyn ſoll diejenige Glückſeligkeit ſeyn, die ein göttlicher Endzweck iſt, und wir ſollen den von Gott vorgezeichneten Weg gehen. Sollen wir Gottes Zwecke überhaupt befördern, ſo ſollen wir auch das zu unſerem Endzweck machen, was er will.

Aber wir ſollen dabey auch gerade auf eine ſolche Art thätig ſeyn, die dem göttlichen Willen angemeſſen iſt, uud ebendarum auch allein der Natur der Seligkeit, nach der wir ſtreben ſollen. In dieſer Beſtimmung iſt nun auch enthalten: Unſer Streben nach Wohlſeyn

b) ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daß es zuſammenſtimmt mit unſeren Pflichten gegen andere, mit dem Gebot der Menſchenliebe.

Unſer Streben nach Wohlſeyn ſoll daher nicht nur dem, was die Menſchenliebe fordert, keinen Abbruch thun, ſondern vielmehr förderlich ſeyn für die Beförderung des Wohls anderer. Dieß wird aber der Fall ſeyn, wenn unſer Streben den Zwecken Gottes angemeſſen iſt, zu denen auch das Wohl unſerer Mitmenſchen gehört. — Er, der uns durch unſer Gewiſſen

und die Offenbarung gebot, ihn zu lieben, gebot uns auch: Du ſollſt deinen Nächſten lieben ꝛc. Er, zu deſſen Zwecken unſer eigenes Wohlſeyn gehört, will aus demſelben Grund auch das Wohl unſerer Mitmenſchen.

c) Unſer Streben nach Wohlſeyn ſoll ferner ſo beſchaffen ſeyn, daß es mit dem Zweck unſerer eigenen Vollkommenheit, und mit dem lezten Zweck unſeres Naturtriebs zum Wohlſeyn übereinſtimmt. Auch dieſe Beſtimmung iſt in der erſten enthalten. Mit dem Zweck unſerer eigenen moraliſchen und intellektuellen Vollkommenheit ſoll harmoniſch ſeyn die Art von Wohlſeyn, die wir zu unſerem Zweck machen, aber auch die Art, wie wir ein ſolches Wohlſeyn ſuchen. Unſtreitig gehört unſere Vollkommenheit ſelbſt zu den Zwecken Gottes. Streben wir alſo auf eine ſolche Art nach Wohlſeyn, und nach einer ſolchen Art von Glückſeligkeit, die mit Gottes Zweck übereinſtimmt; ſo iſt dieß auch angemeſſen dem Zweck unſerer eigenen Vervollkommnung. Dieſe Art des Strebens wird auch gewiß angemeſſen ſeyn dem wahren und lezten Zwecke unſers Naturtriebs nach Wohlſeyn: Jede andere Art von Glückſeligkeit iſt nicht reell möglich in einem Syſtem von Geiſtern, ja auch in Rückſicht auf jeden einzelnen.

Sie iſt nicht reell möglich in einem Syſtem von Geiſtern. Nur in einem Syſtem von Geiſtern können und ſollen wir glücklich werden. Aber die Glückſeligkeit, die der Selbſtſüchtige zu ſeinem Zweck macht, iſt nicht reell möglich in einem Syſtem von Geiſtern; denn ſtrebt man nach ſolcher Glückſeligkeit, ſo wird das Wohlſeyn des einen mehr oder weniger dem Wohlſeyn des andern Abbruch thun.

Man erinnere ſich z. B. an das Ideal von Glückſeligkeit des Ehrgeizigen. Wenn der eine nur darin ſeine Glückſeligkeit findet, immer eine gewiße Art von Vorzügen vor andern zu genießen, wenn jeder Zuwachs an Vorzügen für andere Verletzung ſeiner Neigung iſt; ſo iſt es klar, daß er nach einer Glückſeligkeit ſtrebt, die in einem Syſtem von Geiſtern nicht wirklich ſeyn kann.

Jedes Wohlſeyn eines Egoiſten paßt nicht in ein ſolches Syſtem, ſie iſt nicht reell möglich. Aber eine Glückſeligkeit, die nicht zuſammenſtimmt mit den göttlichen Zwecken ꝛc., iſt ſelbſt auch in Rückſicht auf die einzelne nicht reell möglich. Denn es würde nicht möglich ſeyn, die Wünſche und Neigungen eines nach ſolcher Seligkeit dürſtenden ſo zu befriedigen, daß nicht in tauſend Fällen ſehr viele unangenehme Gefühle bey ihm erregt würden. Es iſt eine nur eingebildete Glückſeligkeit, die mit Gottes Zwecken ꝛc. nicht zuſammenſtimmt. (Jede Art dieſer Glückſeligkeit iſt jederzeit von ſolchen Folgen begleitet, durch die unſere eigene Ruhe, alſo eigenes Wohlſeyn mehr oder weniger geſtört wird.) Nur eine ſolche Art von Wohlſeyn, die mit Gottes Zwecken übereinſtimmt, iſt angemeſſen dem lezten Zweck unſers Naturtriebs nach Glückſeligkeit. Aus dieſen allgemeinen Beſtimmungen laſſen ſich durch Vermittlung gewißer chriſtlicher Lehren, beſonders der von der künftigen Seligkeit, auch die ſpeciellen ableiten. Zu den ſpeciellen Sätzen gehört

1) der Satz: Das lezte Ziel unſers Triebs nach Wohlſeyn ſoll die Seligkeit des künftigen Lebens ſeyn, die das Evangelium ankündigt. Sie iſt eine

ſolche, nach der wir ſtreben ſollen, die das lezte Ziel unſers Triebs nach Wohlſeyn ſeyn ſoll; und wir können vernünftigerweiſe nur auf eine ſolche Art darnach ſtreben, die mit allen unſern übrigen Pflichten übereinſtimmt.

a) Die Seligkeit des künftigen Lebens iſt eine ſolche, nach der wir ſtreben ſollen. Denn das Evangelium erklärt, es ſey ein Zweck Gottes, daß wir dieſe Seligkeit erreichen, und wir können dieß nicht, ohne ſelbſt auch mitzuwirken. Sie iſt ein Zweck Gottes, und zwar ein ſo wichtiger, daß Gott vorzüglich in Rückſicht darauf eine auſſerordentliche Anſtalt durch Chriſtum traf (Joh. 3, 16. vgl. 15. 1 Theſſ. 5, 10.).

Wenn es aber ein ſehr wichtiger Zweck Gottes, Zweck einer auſſerordentlichen Veranſtaltung Gottes iſt; ſo folgt ſchon daraus, daß man auch nach jener Seligkeit ſtreben ſoll. Und dieſe Seligkeit iſt überdieß nach Jeſu und der Apoſtel Belehrungen an ſich ſo beſchaffen, daß ſie vollkommen zuſammenſtimmt;

α) mit dem Zweck der Menſchenliebe. Denn ſie thut der Seligkeit anderer keinen Abbruch; ſie iſt ein Zuſtand, wo die Liebe gegen andere fortdaurend und vollkommener geübt werden ſoll, wo die edelſten Zwecke der Menſchenliebe auf ungleich vollkommenere Art, als hier, befördert werden ſollen. —

β) mit dem Zweck unſerer eigenen Vollkommenheit. Denn ſie iſt nicht trennbar von einer ſehr hohen Vollkommenheit in Abſicht auf Willen, Erkenntnißvermögen und äußere Wirkſamkeit.

Es iſt ebendarum auch eine ſolche Seligkeit, die zuſammenſtimmt mit dem Zweck unſers Triebs nach Wohlſeyn.

b) Sie ſoll aber auch leztes Ziel (Endzweck) unſeres Strebens nach Wohlſeyn ſeyn. Denn ſie iſt nicht blos ein Zweck Gottes, ſondern gehört zu dem göttlichen Endzweck unſeres Daſeyns.

Sie iſt eine ſolche Seligkeit, die allein aufs allervollkommenſte zuſammenſtimmt mit dem Zweck der Menſchenliebe, wie keine andere Art von Wohlſeyn damit zuſammenſtimmen kann. Sie ſtimmt im höchſten Grad überein mit dem Zweck unſerer Vollkommenheit; denn ſie hängt zuſammen mit der höchſten, für uns erreichbaren, Vollkommenheit. Sie entſpricht aufs vollkommenſte dem (veredelten) Trieb nach Wohlſeyn. Sie iſt würdig, das lezte Ziel unſeres Strebens nach Glückſeligkeit zu ſeyn. Iſt ſie aber das; ſo ſollen wir auf eine ſolche Art darnach ſtreben, daß wir den Endzweck nicht verfehlen. Wir dürfen alſo bey aufrichtigem Streben nicht unthätig ſeyn in Rückſicht auf jenen Zweck; unſer Streben muß ſich dadurch äußern, daß wir uns unter Gottes Mitwirkung die Eigenſchaften zu erwerben ſuchen, die jene Beſtimmung fordert, und vor allem dem ſorgfältig uns hüten, was uns von jenem Ziel entfernt. Unſer Streben muß ſich dadurch äußern, daß wir in der Heiligung fortzuſchreiten, daß wir in der Liebe gegen Gott und Chriſtum, aber auch in der Liebe gegen unſere Brüder vollkommener zu werden, uns ernſtlich angelegen ſeyn laſſen. Denn in dem Reich ſollen wir ſelig werden, wo nur reinliebende ſelig werden können und ſollen (vgl. 1 Cor. 13, 8.), wo Liebe ewig Quelle unſerer Seligkeit und ewig Zweig unſerer Thätigkeit ſeyn ſoll. Auch die Art, wie wir darnach ſtreben, ſoll mit den göttlichen Zwecken übereinſtimmen und ſie befördern.

Das lezte Ziel unſers Strebens nach Glückſeligkeit ſoll die Seligkeit ſeyn, die in der künftigen Welt — in dem himmliſchen Reich Gottes und Chriſti — zu hoffen iſt. Ebendieß iſt es auch, was die chriſtliche Lehre in mehreren Stellen ſagt; ebendieß iſt das Weſentliche von dem himmliſchen Sinn, den alle Chriſten haben ſollen. Z. B. Phil. 3, 14. 20. (das βϱαβειον, v. 14. iſt nichts anders, als das künftige ſelige Leben. Daher ſagt auch Paulus von allen wahren Chriſten (v. 20.): ἡμων το πολιτευμα ἐν ὀϱανοις. Er ſezt ſie denen entgegen, die irdiſch geſinnt ſind, v. 19.) Eph. 2, 6. (Chriſten ſind der Hoffnung und dem Recht, aber auch der Geſinnung nach, jezt ſchon Bürger des Himmels.) Col. 3, 1. Und dieß iſt eine Folge davon, daß Chriſten durch Chriſtum in ein neues Leben verſezt ſind, an ſeinem Leben ſchon jezt theilnehmen, und künftig vollkommener theilnehmen ſollen. Ebendieß iſt auch das Weſentliche 2 Cor. 4, 18. (nicht: Chriſten nehmen überall keine Rückſicht auf das Sichtbare; ſondern: Wir ſehen bey weitem mehr auf das Unſichtbare als Sichtbare. Jenes iſt unſer leztes Augenmerk, das Ziel unſerer Wünſche, Beſtrebungen und Handlungen). Matth. 6, 33. (βασιλεια των οὐϱανων muß hier in jedem Fall wenigſtens in ſich begreifen die künftige Seligkeit in dem himmliſchen Reich Gottes. — Und das ernſtliche Streben darnach iſt nothwendig verbunden mit dem ζητειν την δικαιοσυνην, mit dem ernſtlichen Streben, Gott in Abſicht auf Heiligkeit immer mehr ähnlich zu werden) vgl. auch v. 19. 20. (macht das zu eurem Hauptzweck, in den Beſiz himmliſcher Güter zu kommen, die vor allen irdiſchen auch den Vor-

zug haben, daß ſie unentreißbar, ewigdaurend ſind.) Aber wie ſollen dann nun

2) Chriſten geſinnt ſeyn, in Rückſicht auf Wohlſeyn in dieſem Leben? Das lezte Ziel ſoll allerdings die künftige Seligkeit ſeyn. Aber daraus folgt nicht, ſie ſollen vollkommen gleichgültig ſeyn gegen Wohlſeyn in dieſem Leben. Wie ſollen ſie in dieſer Hinſicht geſinnt ſeyn?

a) Leicht iſt einzuſehen, daß der himmliſche Sinn in keinem Widerſpruch ſteht mit der Werthſchätzung geiſtigen Wohlſeyns in dieſem Leben und mit dem Streben darnach. Ebendieß wird ja das Weſentliche der künftigen Seligkeit ſeyn, daß unſere edelſten (geiſtigen) Bedürfniſſe weit vollkommener befriedigt werden.

Geiſtiges Wohlſeyn in dieſem Leben ſteht in der nächſten Verwandtſchaft mit der künftigen Seligkeit. Geiſtige Güter werden uns in die künftige Welt begleiten; ſie ſind unvergänglicher Natur: Wir können nicht nach jener Seligkeit ſtreben, ohne nach geiſtigen Gütern zu ſtreben und ſie über alle irdiſche hochzuſchäzen. Wir dürfen alſo geiſtiges Wohlſeyn zum Zweck unſeres Strebens machen; es ſtreitet nicht mit Gottes Zweck, ja es ſtimmt zuſammen mit dem Endzweck unſers Lebens. Es iſt unſtreitig ein Zweck Gottes, daß Chriſten ſchon hier einer gewißen Art und eines gewiſſen Grades von geiſtigem Wohlſeyn genießen ſollen. Gott hat uns die chriſtliche Offenbarung namentlich auch darum gegeben, um uns dadurch dem Innern nach, in einem gewißen Grad ſchon hier ſelig zu machen. Ebendieß ſtellt das neue Teſtament vor als Fol-

ge des Glaubens an das Evangelium und der Wirkungen des göttlichen Geiſtes, daß Chriſten ein inneres geiſtiges Leben haben, das dem Anfang nach ein ſeliges iſt. Es wird ausdrücklich bemerkt, daß Heiterkeit, Friede, Ruhe des Herzens zu den Vortheilen gehöre, die das Chriſtenthum gewähre, z. B. Röm. 14, 17. Und Jeſus ſelbſt ſagt Matth. 11, 28. ſolches zu. Eben dieß iſt es wohl auch, oder gehört auch zu dem, was er unter dem Bild eines lebendigen Waſſers, Joh. 4, 14. vorſtellt. vergl. auch Eph. 2, 8. 5. 6. Col. 2, 12. f. Röm. 5, 1. f. 8, 24. Chriſten werden überdieß auch ausdrücklich aufgefordert, namentlich darnach zu ſtreben, daß Ruhe des Herzens, Heiterkeit des Gemüths auch unter drückenden Umſtänden bey ihnen erhalten werde. Z. B. Röm. 12, 12. (ihr ſollt euch beſtreben, die Hoffnung, die euch das Evangelium macht, zu beleben und dadurch euch in einem gewißen Grad von Heiterkeit zu erhalten) 1 Theſſ. 5, 16. vergl. auch Phil. 4, 4. 6. f. 1 Petr. 5, 7. Röm. 15, 13. Das Reſultat der angeführten und anderer ähnlicher Stellen, überhaupt der eben gemachten Bemerkungen, iſt: Es iſt für Chriſten nicht nur erlaubt, ſondern auch Pflicht, darnach zu ſtreben, daß Ruhe ihres Herzens unter allen Umſtänden ſoviel möglich erhalten werde. Sie ſollen ebendeßwegen einestheils ſich anhaltend bemühen, das chriſtliche Vertrauen auf Gott und Jeſum, und die damit zuſammenhängende Hoffnung der künftigen Seligkeit bey ſich zu erhalten und zu befeſtigen, aber anderntheils auch ſich Bewahrung eines guten Gewiſſens und Wachsthum in allem Guten ebenſo ernſtlich angelegen ſeyn laſſen, ebenſo ernſtlich nach immer vollkommene-

rer Uebereinſtimmung mit dem heiligen Willen Gottes, nach immer gröſserer Aehnlichkeit mit Gott und Chriſto ſtreben. Denn ächt chriſtliches Vertrauen und ächt chriſtliche Hoffnung ſteht mit dem lezteren in einer nothwendigen Verbindung. (1 Joh. 3, 3. Gal. 5, 6. 2 Petr. 1, 5. ff. ꝛc.) Es iſt Pflicht für Chriſten, auch nach geiſtigem Wohlſeyn zu ſtreben, weil es ſelbſt ein Zweck Gottes iſt. Es iſt aber auch mittelbar Pflicht, weil eine dauerhafte Ruhe des Herzens, die Ruhe, die das Chriſtenthum gewährt, auch einen vielfach wichtigen Einfluſs auf die Erfüllung aller übrigen Pflichten, auf unſere pflichtmäſsige Thätigkeit und die Art, wie wir unſere Pflichten, namentlich auch gegen andere, erfüllen, hat. Aber es iſt denn doch auch das zu bemerken, in Rückſicht auf geiſtiges Wohlſeyn in dieſem Leben: Das Verlangen nach gewiſsen poſitiven geiſtigen Vergnügen ſoll ein gemäſsigtes und einem höheren Zweck untergeordnetes ſeyn.

1) Nachſtehen ſoll im Colliſionsfall das Verlangen und Streben nach intellektuellen Vergnügungen dem Streben nach Beruhigung in Hinſicht auf unſer Verhalten. Es ſoll beſchränkt werden durch Treue in der Erfüllung unſerer Pflichten, namentlich auch gegen andere, vorzüglich derjenigen, zu welchen uns unſer beſonderer Beruf, oder unſere beſondere Verhältniſſe gegen einzelne unſerer Mitmenſchen auffordern. — Gemäſsigt ſoll werden das Verlangen nach auſſerordentlichen Gefühlen von geiſtigem Vergnügen, weil es nicht in unſerer Gewalt ſteht, gerade auſſerordentliche lebhafte Gefühle geiſtiger Freude in uns hervorzubringen und zu erhalten, und weil wir

nicht berechtigt ſind zu erwarten, daß Gott uns gerade auch (zu dieſer oder jener Zeit) die Wohlthat erweiſe, bey uns auſſerordentliche Gefühle von Freudigkeit, Vorgefühle der künftigen Seligkeit zu erwecken. Wir müßen es der Weisheit und Güte Gottes überlaſſen, ob, zu welcher Zeit, und in welchem Grad er uns dieſe Wohlthat zu Theil werden laſſen wolle. Wir dürfen ſie nur mit Ergebung in ſeinen Willen wünſchen; ſonſt wird der wichtigere Zweck der Ruhe des Herzens geſtört durch Unzufriedenheit. Es würde wohl auch in manchen Fällen hinderlich ſeyn für die Erfüllung dieſer oder jener Pflicht. — Es iſt Weisheit, daß uns Gott, bald auf dieſe, bald auf jene Art, auch daran erinnert, daß auch das geiſtige Wohlſeyn in dieſem Leben unvollkommen ſey, daß wir ein künftiges Leben, die künftige Seligkeit in dem überirdiſchen Reich Gottes zum Ziel unſers Strebens machen ſollen.

b) Wie ſollen wir geſinnt ſeyn in Abſicht auf unſer äußeres Wohlſeyn in dieſem Leben? Dieſe Frage wird zum Theil ſchon durch die vorigen Bemerkungen beantwortet, daß Chriſten die künftige Seligkeit zum Ziel ihrer Wünſche und Beſtrebungen, und die geiſtige Glückſeligkeit höher achten ſollen als die äußere. Es iſt

α) nicht unerlaubt, äußeres Wohlſeyn in gewißem Grad zu genießen, und darnach zu ſtreben; aber

β) auf der andern Seite ſoll das Verlangen darnach untergeordnet werden der Sorge für unſer geiſtiges und ewiges Wohl, und ebendeßwegen auch allen unſern übrigen Pflichten, der Liebe gegen Gott und den Nächſten.

α) Es iſt nach den Grundſätzen des Chriſtenthums keineswegs überhaupt unerlaubt, auch eine gewiße Art von äußerem Wohlſeyn zu genießen, und ſich darum zu bemühen. Es iſt, nach chriſtlichen Grundſäzen, nicht überhaupt unerlaubt, auch ſinnliche Vergnügungen zu genießen. Dieß folgt

א) ſchon daraus, weil kein chriſtliches Gebot in erweislichem Widerſpruch ſteht mit dem Genuß aller ſinnlichen Vergnügungen. Aber

ב) es laſſen ſich auch poſitive Gründe für obige Behauptung anführen. Das Chriſtenthum ſtellt Gott als den vor, der ſeine Güte gegen uns auch dadurch beweiſe, daß er uns auch allerley irdiſches Gutes zu genießen gebe, (auch manche Quellen ſinnlicher Freude uns öffne). Z. B. 1 Tim. 6, 17. 4, 4. (nach dem Zuſammenhang iſt von ſolchen erſchaffenen Dingen die Rede, die einen gewißen ſinnlichen Genuß geben; nur ſoll der Genuß des irdiſchen Guten durch Empfindung der Dankbarkeit gegen Gott veredelt werden; Chriſten, und Menſchen überhaupt, ſollen nicht genießen wie die Thiere. Paulus ſagt dieß im Gegenſatz gegen gewiße falſche Lehrer, die behaupteten, der Genuß gewißer Speiſen und Getränke ſey unerlaubt (v. 3.), die eine übermäßige zweckloſe Härte gegen den Körper forderten. Auf eben dieſe Art von Menſchen nimmt er Rückſicht Col. 2, 21. ff.) dazu kommen auch noch Gründe aus der Natur der Sache ſelbſt.

Der Genuß gewißer ſinnlichen Vergnügungen begleitet die Erfüllung gewißer Pflichten; die leztere iſt von den erſtern oft gar nicht trennbar, z. B. die Erhaltung des Lebens durch den Genuß angenehmer Nah-

rungsmittel. Ueberdieß iſt es Pflicht, dazu beyzutragen, daß unſere körperliche und geiſtige Thätigkeit erhalten werde, daß unſere Tauglichkeit zur Erfüllung unſerer Pflichten erhalten werde. Nun ſind aber ſinnliche Vergnügungen, wenn und ſoferne ſie Erholungen ſind, Mittel, oft nothwendige Mittel, unſere körperliche und geiſtige Kraft theils zu beleben, theils zu erhalten, alſo Mittel zur Beförderung eines pflichtmäßigen Zwecks; und inſofern iſt es Pflicht, ſich Erholung durch dieſelbe zu verſchaffen. Das Chriſtenthum erklärt den Genuß ſinnlicher Vergnügungen keineswegs überhaupt für unerlaubt. Aber die Neigung zu ſinnlichem Wohlſeyn ſoll

β) moraliſch beſchränkt werden durch alle übrige Pflichten, zunächſt durch die Sorge für unſer höheres geiſtiges Wohl und ſchon deßwegen auch durch alle unſere übrige Pflichten: Oder die Neigung zum äußern Wohlſeyn ſoll ſtets untergeordnet ſeyn der Liebe gegen Gott und den Nächſten, und ebendarum allen übrigen Pflichten, beſonders aber der Sorge für unſere Bildung für eine höhere Welt. Daß eine ſolche Beſchränkung nach den chriſtlichen Grundſätzen durchaus nothwendig ſey, läßt ſich auf mehr als eine Art erweiſen. Es folgt

א) nothwendig aus gewißen allgemeinen chriſtlichen Grundſätzen.

Jeſus erklärt das Gebot: Du ſollſt Gott lieben ꝛc. Matth. 22, 37. für das höchſte. Iſt aber dieß, ſo folgt daraus von ſelbſt, daß Sorge für äußeres Wohlſeyn der Liebe gegen Gott ſtets untergeordnet ſeyn ſoll. Eben ſo auch der Liebe des Nächſten (Marc. 12, 31.). Iſt

ſie aber dieß, ſo iſt ſie es auch allen übrigen pflicht=mäßigen Geſinnungen. Es finden ſich

ב) mehrere neuteſtamentliche Ausſprüche, die ſich unmittelbar hierauf beziehen: Z. B. Matth. 5, 29. f. 18, 8. f. (daß dieſer Ausſpruch nicht im eigentlichen Sinn genommen werden dürfe, folgt auch aus dem Zuſammenhang und dem Zweck Jeſu. Jeſus wollte ſagen: Wenn irgend etwas noch ſo angenehm für dich iſt, ſo wirf es weg, opfere es auf, wenn es in irgend einer Rückſicht für deinen höhern Zweck, wenn es für den Gehorſam gegen irgend ein göttliches Gebot hinderlich, wenn es nachtheilig iſt für die Reinheit deines Herzens; opfere es auf, wenn auch dieſe Aufopferung für dich ſo ſchmerzhaft ſeyn ſollte, als das Abhauen einer Hand, oder das Ausreiſſen eines Augs: Denke daran, daß du ohne ſolche Aufopferungen nicht fähig wirſt der Theilnahme an dem himmliſchen Reich, daß du, wenn du dich nicht zu ſolchen Entſagungen entſchlieſſen willſt, wenn du dich von der Neigung zur Sinnlichkeit beherrſchen läſſeſt, die ſchwerſten Strafen in der künftigen Welt zu erwarten haſt. Dieſer Ausſpruch Jeſu enthält zum Theil das, was man ſonſt durch den Ausdruck Selbſtverläugnung bezeichnet, der vorkommt Matth. 16, 24. Sich ſelbſt verläugnen heißt: Seiner natürlichen Selbſtliebe in gewißer Hinſicht entgegen handeln, auf alles, ſo angenehm es uns ſeyn oder ſcheinen mag, willig Verzicht thun, wenn es für unſern Hauptzweck hinderlich iſt.) 1 Cor. 9, 25. (die Chriſten ſollen willig ſich alles deſſen enthalten, was für ihren Hauptzweck hinderlich iſt; und um wie viel wichtiger iſt dieſer, als der Zweck jener Kämpfer, die

nur um einen vergänglichen Preis kämpften.) Paulus führt überhaupt C. 8, 9. 10. das aus, daß Chriſten ſelbſt auch manches, das an ſich nicht unerlaubt ſey, ſich verſagen ſollen, wenn es in Rückſicht auf ihre beſondere Umſtände und Verhältniſſe, (in Rückſicht auf ihren Hauptzweck,) oder in Rückſicht auf andere nachtheilig ſey. Darauf bezieht ſich auch 1 Cor. 10, 23. (eigentlich das Thema, das Paulus hier ausführt.) — Es iſt manches an ſich und im allgemeinen nicht unerlaubt: Aber es iſt deßwegen nicht gerade für mich, oder wenigſtens nicht unter allen Umſtänden für mich erlaubt, weil es für mich überhaupt, oder unter gewißen Umſtänden, nachtheilig ſeyn und zu meiner Verſchlimmerung beytragen kann (vgl. 2 Cor. 6, 16.), oder weil es unter dieſen oder jenen Umſtänden für einen meiner Mitchriſten oder für irgend einen andern meiner Mitmenſchen ſchädlich ſeyn würde, vergl. zur Erläuterung 1 Cor. 8, 10. Auch was Paulus 1 Cor. 6, 12. äußert, verdient verglichen zu werden: Ich ſoll mich von der Neigung auch zu irgend etwas an ſich Erlaubtem nicht beherrſchen laſſen. Mit dieſen Stellen können noch verglichen werden die, in denen geſagt wird, daß Chriſten himmliſche Güter höher ſchätzen ſollen, als irdiſche, Col. 3, 1. f.

3) Damit kann man nun noch Jeſu Beyſpiel verbinden. Sein Leben war eine fortgehende Reihe von Entbehrungen, zu denen er ſich freywillig entſchloß, um den Willen ſeines Vaters zu erfüllen, und einen für unſer Geſchlecht höchſt wohlthätigen Plan auszuführen. Aus den bisher angeführten neu teſtamentlichen Datis, (ſo wie auch aus allgemeinen Grundſätzen

der Vernunftmoral) laſſen ſich nun leicht folgende allgemeine Sätze in Beziehung auf ſinnliches Vergnügen ableiten.

1) Die Neigung zum ſinnlichen Wohlſeyn darf in keinem Fall überwiegend und herrſchend ſeyn; ſonſt kommt ſie in unvermeidlichen Widerſpruch mit höheren (pflichtmäßigen) Zwecken. Wir dürfen eben deßwegen Befriedigung des Triebs nach ſinnlichem Wohlſeyn in keinem Fall zu einem (lezten) Zweck machen, dem wir andere höhere Zwecke unterordnen; wir dürfen nicht den Grundſatz haben, dieſen Trieb auf eine ſolche Art zu befriedigen, daß wir dabey keine oder nicht die erforderliche Rückſicht auf höhere pflichtmäßige Zwecke nehmen, ſie nicht ernſtlich wollen, nicht abſichtlich ſo gut als möglich befördern.

2) Was den Gegenſtand betrifft, auf den Neigungen oder Begierden gerichtet ſind, ſo ſollen wir uns

a) aller der Arten von ſinnlichen Vergnügungen gänzlich enthalten, die an ſich und (unter allen Umſtänden) in jedem Fall unvereinbar ſind mit irgend einer unſerer Pflichten, z. B. mit der Pflicht der Liebe gegen den Nächſten, oder mit der Pflicht, unſere geiſtige, beſonders moraliſche, Vollkommenheit zu befördern. Wir ſollen auch die Entſtehung des Verlangens nach ſolchen Vergnügungen auf alle Weiſe zu verhindern ſuchen, und jede unwillkührlich ſich regende Begierde darnach unterdrücken (unwirkſam machen). vgl. Col. 3, 5. Gal. 5, 24. Matth. 5, 28. ff.

b) Wenn aber auch irgend eine Art von ſinnlichen

Vergnügungen, im Allgemeinen betrachtet, nicht unerlaubt iſt, ſo ſollen wir doch

α) auch ſolche Vergnügungen uns, überhaupt oder in einzelnen Fällen, verſagen, wenn ſie überhaupt oder in einzelnen Fällen in Rückſicht auf unſere beſondere Umſtände, in Rückſicht auf unſern innern oder äußern Zuſtand, in Rückſicht auf unſer Verhältniß gegen andere, mit unſerer Pflicht in Widerſpruch kommen. Ebendarauf bezieht ſich z. B. 1 Cor. 10, 23. Es kann nämlich eine gewiße Art von ſinnlichem Vergnügen im Allgemeinen erlaubt, aber bey einzelnen überhaupt oder in einzelnen beſondern Fällen wegen ihrer individuellen Umſtände im Streit ſeyn unmittelbar oder mittelbar mit ihren Pflichten. Dann ſollen ſie ſich ſolche Vergnügungen verſagen, und das Verlangen darnach unterdrücken. Dieß iſt der Fall, wenn ein Vergnügen für uns ſelbſt in irgend einer Hinſicht nachtheilig iſt, in Rückſicht auf unſern Geſundheitszuſtand, (unſere beſondere Conſtitution), oder in Hinſicht auf unſere ſittliche Verfaſſung, oder wenn der Genuß deſſelben mit der Pflicht unſers beſondern Berufs nicht vereinbar iſt, wenn er überhaupt oder in einzelnen Fällen zu großen Zeitverluſt oder Aufwand verurſacht. — Enthalten ſollen ſich Chriſten auch ſolcher Vergnügungen, die mit Reizungen zum Böſen verbunden ſind, durch welche ſie leicht überwältigt werden könnten — die bey ihrem Gemüthszuſtand in moraliſcher Hinſicht gefährlich für ſie ſind (wenn nicht irgend eine beſondere Pflicht ſie nöthigt, daran Theil zu nehmen). Aber auch darauf iſt Rückſicht zu nehmen, ob wir nicht Pflichten gegen (vgl. 1 Cor. 10,

23. f. 32.) andere verletzen oder die Erfüllung derſelben verhindern durch dieſen oder jenen Genuß; ob z. B. nicht dadurch unſere Wohlthätigkeit gegen andere zu ſehr beſchränkt wird, ob wir nicht dadurch andern anſtößig werden, ob wir ſie nicht veranlaſſen zu Handlungen, die für ſie unerlaubt oder nachtheilig ſind, oder ob wir dadurch nicht zu ſehr verlieren in Abſicht auf Achtung und Zutrauen ſolcher, auf die wir durch Achtung und Zutrauen wirken ſollen. Vorzüglich wichtig ſoll für Religionslehrer dieſe Rückſicht ſeyn, die ihnen manches an ſich nicht Unerlaubte verbietet.

β) Können wir unter mehreren Vergnügungen wählen, die auch in Rückſicht auf unſere beſondere Umſtände für uns erlaubt ſind, ſo ſollen wir auf höhere Zwecke bey der Auswahl Rückſicht nehmen, ſollen ſolche Vergnügungen wählen, die für uns am wenigſten gefährlich, und zur Erhaltung und Belebung unſerer körperlichen und geiſtigen Thätigkeit vorzüglich geeignet ſind; und, wenn die übrigen Umſtände gleich ſind, ſolche, die mit irgend einer nützlichen Uebung des Körpers oder des Geiſtes verbunden ſind, und dann ſolche, durch die wir auch andern zugleich nützen können.

3) Was die Art des Genuſſes von ſinnlichem Vergnügen betrifft; ſo ſoll ſie eines Menſchen und Chriſten würdig ſeyn. Wir ſollen auch dabey ſtets auf höhere pflichtmäßige Zwecke Rückſicht nehmen. Wir ſollen alſo erlaubte ſinnliche Vergnügungen immer nur genießen mit Mäßigung in Abſicht auf die Stärke und Dauer des Vergnügens. Wir ſollen keines in einem ſolchen Zeitpunkt genießen, wo wir eine beſtimmte Pflicht erfüllen ſollen, z. B. eine nicht auf-

ſchiebbare Berufsarbeit. Kein Vergnügen ſoll den Arzt abhalten, den Kranken zu beſuchen, der ihn ruft. Wir dürfen keines ſinnlichen Vergnügens in einer an ſich unerlaubten Abſicht genießen, wenn auch das Vergnügen in Anſehung des materiellen erlaubt iſt; alſo z. B. nicht in Geſellſchaften gehen, um unſere Eitelkeit zu befriedigen. Wir ſollen ferner bey dem Genuß ſelbſt die Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt feſthalten, wir ſollen genießen mit ſteter Aufmerkſamkeit auf die Veränderungen, die dadurch in uns, (in unſerm Innern) bewirkt werden, um nicht durch den Genuß zu einer moraliſchen Unordnung verleitet zu werden, zugleich um ſicherer beurtheilen zu können, ob nicht dieſe Vergnügungen in irgend einer Rückſicht für uns moraliſch nachtheilig ſind. Wir ſollen ſinnliche Vergnügungen als Veranlaſſung und Aufforderung gebrauchen, das Gefühl von Dankbarkeit und Liebe gegen Gott zu beleben, und dadurch den Genuß zu veredeln (1 Tim. 4, 4. 6, 17.).

4) Mittel, um ſich ſinnliches Wohl zu verſchaffen.

Es dürfen nur ſolche ſeyn, die mit keiner unſerer Pflichten im Widerſpruch ſtehen.

Es iſt, auch nach den Grundſätzen des Chriſtenthums, keineswegs überhaupt unerlaubt, ſinnliche Vergnügungen zu genießen; es kann ſogar in gewißer Hinſicht als pflichtmäßig angeſehen werden. Erholungen können als Mittel zu einem höhern Zweck betrachtet werden. Aber die Neigung dazu und der Genuß ſoll auf vielfache Art beſchränkt werden, ſoll ſtets allen unſern übrigen Pflichten untergeordnet ſeyn.

Dieß ſind im Weſentlichen auch die Grundſätze, die man zu befolgen hat in Beziehung auf äußere Güter. Auch ihren Beſitz und Gebrauch rechnet man zum irdiſchen Wohlſeyn. Dazu gehören Vermögen, namentlich Reichthum, Ehre, Gewalt oder Herrſchaft. Es fragt ſich nun

1) iſt es nach den Grundſätzen des Chriſtenthums nicht überhaupt unerlaubt, dieſe Güter zu beſitzen, zu erwerben und zu erhalten? Dann iſt

2) die Frage zu beantworten, welche (moraliſche) Einſchränkungen das Chriſtenthum fordert in Abſicht auf das Streben darnach, und in Abſicht auf Erwerbung und Erhaltung und den Gebrauch derſelben.

aa) Was den Beſitz betrifft, ſo iſts

1. nach den Grundſätzen des Chriſtenthums keineswegs überhaupt unerlaubt, äußere Güter zu beſitzen, und darnach zu ſtreben. Der Beweis muß

a) vorzüglich gegeben werden in Beziehung auf den Reichthum. Nicht beweiſend für das Gegentheil ſind die Gründe, die genommen werden können, theils von dem Beyſpiel Jeſu, und der erſten Chriſtengemeinde in Jeruſalem, theils aus einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel. Was Jeſu Beyſpiel betrifft; ſo kann man ſo argumentiren: Jeſus lebte in freywilliger Armuth. Nun ſollen alle Chriſten ſeinem Beyſpiel nachfolgen, alſo haben alle in Armuth zu leben. Allein es iſt ſchon in der Einleitung gezeigt worden, daß die Nachahmung des Beyſpiels Jeſu in Abſicht auf ſeine äußere Handlungen gewißen Einſchränkungen unterworfen ſey. Es iſt namentlich bemerkt worden, daß die freywillige Armuth Jeſu nicht

zu dem gehöre, was alle Chriſten nachahmen ſollen, weil ſie in beſonderem Zuſammenhang mit ſeinem eigenthümlichen Beruf geſtanden ſey. Denkt man nur an den Beruf Jeſu, ein auſſerordentlicher und der vollkommenſte göttliche Lehrer zu ſeyn, ſo findet man ſchon darin Gründe genug für ſeine freywillige Armuth. Aber alle dieſe beziehen ſich auf ſeinen eigenthümlichen Beruf. Was die erſte chriſtliche Gemeinde in Jeruſalem betrifft, ſo beruft man ſich auf Apg. 2, 44. f. und 4, 32. ff. Allein es iſt

α) wenigſtens das unerweislich, daß die erſten Chriſten in Jeruſalem in einer ganz vollkommenen Gemeinſchaft der Güter gelebt haben.

β) Auf jeden Fall läßt ſich aus dem Beyſpiel dieſer Gemeinde nicht erweiſen, es ſey für Chriſten überhaupt Pflicht, ebenſo zu handeln. Denn es wird

א) kein Wink gegeben, daß die Apoſtel jenen Chriſten das vorgeſchrieben haben, was ſie in Anſehung ihrer Güter thaten; es findet ſich Apg. 5, 4. ſogar eine deutliche Anzeige, daß ſie es ihrer eigenen Freyheit überlaſſen haben.

ב) Wenn die Einrichtung, von welcher in den angeführten Stellen die Rede iſt, aus beſondern Gründen für die Gemeinde zu Jeruſalem damals rathſam war, ſo ſind doch dieſe Gründe nicht anwendbar auf andere Gemeinden. Man findet überdieß auch bey andern Gemeinden im apoſtoliſchen Zeitalter kein Beyſpiel einer ähnlichen Einrichtung. Die Briefe des Paulus an die Corinther und der erſte an den Timotheus ſetzen offenbar voraus, daß bey den Gemeinden in Achaja und in Epheſus keine Gütergemeinſchaft

eingeführt war, daß es einzelne Reiche in Corinth und Epheſus gab, die ihren Reichthum behielten; und Paulus giebt keinen Wink, daß ſie ihn weggeben ſollen. Er ſagt z. B. 2 Cor. 8. f. nur, ſie ſollen zur Unterſtüzung der armen Chriſten in Paläſtina beytragen. Und 1 Tim. 6, 18. giebt er die Vorſchrift, die Reichen ſollen eine recht große Mildthätigkeit beweiſen, und ſich dadurch Schätze für die Zukunft ſammeln; ſie ſollen einen ſolchen Gebrauch von ihrem Reichthum machen, der für andere möglichſt wohlthätig, und für ſie ſelbſt ein ewig bleibender Gewinn, eine Vorübung zum ewigen ſeligen Leben ſey. Ebenſo wenig läßt ſich aus gewißen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel beweiſen, daß nach der chriſtlichen Lehre, Beſitz, Erwerb und Erhaltung des Reichthums unerlaubt ſey. Alle dieſe Ausſprüche ſind entweder ſolche, die wirklich ſich auf Chriſten überhaupt beziehen, etwas Allgemeines ausſagen, aber nur nicht jenen Satz enthalten; oder es ſind ſolche, deren Gründe in gewißen individuellen oder temporären Umſtänden liegen, und die ebendeßwegen nicht allgemeingültig ſind.

Es finden ſich unter dieſen Ausſprüchen

α) allerdings ſolche, die ſich nicht blos auf gewiße Zeitgenoſſen Jeſu und der Apoſtel beziehen. Aber nur die Folgerung läßt ſich nicht daraus ziehen, von welcher die Frage iſt. Sie enthalten nur den Hauptſatz, daß die Neigung zum Vermögen oder zum Reichthum durchaus nicht überwiegend ſeyn dürfe, daß keiner ein wahrer Chriſt ſeyn könne, deſſen Herz an Reichthum gefeſſelt iſt.

Dieß iſt es, was Jeſus ſagt z. B. Matth. 6, 19. f.

vgl. v. 33. (v. 33. beſtimmt er den Satz ſehr genau. Aber auch die Vergleichung mit v. 21. 24., und Luc. 12, 21. verbunden mit v. 15. f. zeigt ſehr klar, daß hier von einer ſolchen Geſinnung und Handlungsart die Rede iſt, bey der man Beſitz des Reichthums zu ſeinem Endzweck macht, dieſen Gütern den Vorzug vor den höhern giebt, v. 19. Dieſer Geſinnung ſezt Jeſus eine andere v. 20. entgegen. Der Sinn iſt alſo: Machet das zu eurer Hauptſache, himmliſche Schätze zu ſammeln, nicht das, Schätze auf Erden zu ſammeln. — Man kann überſetzen: „Sammelt euch nicht ſowohl irdiſche als vielmehr himmliſche Schätze," oder auch: Strebt nicht darnach, euch einen großen Vorrath irdiſcher Güter zu ſammeln, vielmehr darnach ꝛc.) Ebenſo warnt Jeſus vor überwiegender Neigung zum Reichthum v. 24. Gott (dieß liegt in dieſem Ausſpruch) ſoll der Gegenſtand eurer höchſten Ehrfurcht und Liebe ſeyn; dem Gehorſam gegen ſeinen Willen ſoll alles untergeordnet ſeyn; aber damit kann überwiegende Liebe zum Reichthum nicht beſtehen. Man ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, wenn man beydes miteinander verbinden will. Eben dieß iſt auch der Hauptgedanke, den Paulus 1 Tim. 6, 9. vgl. 10. ausſpricht. (Er tadelt die, welche reich werden wollen v. 9., und verſteht durch ſie wohl ebendieſelbe, bey welchen φιλαργυρια herrſchend iſt v. 10.; alſo nicht ſolche überhaupt, die auf rechtmäßige Art Reichthum erhalten, aber auch pflichtmäßig gebrauchen). vgl. auch 1 Tim. 6, 17. Für einen allgemeinen Ausſpruch darf man auch Matth. 19, 23. 24. vgl. Luc. 18, 24. 25. halten. Jeſus ſchildert nachdrücklich die Gefährlichkeit des Reichthums, und

ſezt dann bey, ἐυκοπωτερον — τȣ Θεȣ ἐισελθειν. Daß durch den Reichthum in gewißer Hinſicht die Bildung für das Reich Gottes erſchwert werde, iſt zu jeder Zeit wahr; aber damals galt es freylich auch in beſonderer Rückſicht, wo jeder Chriſt in Gefahr war, ſein Vermögen zu verlieren. Aber wie konnte Jeſus die Worte ἐυκοπωτερον etc. beyfügen? Man kann dieß auf doppelte Art erklären;

a) Entweder ſo: Jeſus habe eben das, was er im Vorhergehenden ſagt, wiederholt, nur mit einem ſtärkeren Ausdruck; die proverbiale Redensart, die er gebraucht, bezeichne nur die Größe der Schwierigkeit; der Sinn ſey: Es ſey überhaupt und beſonders damals ſehr ſchwer für einen Reichen, Mitglied des Reiches Gottes zu werden. Veranlaſſung dazu gab der reiche Jüngling, der manche gute Eigenſchaften beſaß, und doch durch ſeine Liebe zum Reichthum noch verhindert wurde an einer gründlichen Beſſerung. So kann der Sinn gefaßt werden; und man iſt nicht genöthigt, an eine abſolute Unmöglichkeit bey den berührten Worten zu denken: Denn Jeſus ſagt v. 26. „παρα δε Θεῳ παντα δυνατα.“ Der Ausſpruch Jeſu v. 23. 24. erſchütterte ſeine Schüler, und veranlaßte ſie zu fragen: Wer kann denn ſelig werden? Und Jeſus antwortete, durch bloße menſchliche Kraft iſt das nicht möglich; für Reiche, die ſich ſelbſt allein überlaſſen wären, wäre es unmöglich: Für Gott aber iſt es möglich; er kann Umſtände herbeyführen, Veränderungen bewirken, die den Reichen von ſeiner herrſchenden Liebe zum Reichthum befreyen können. Auch bey jenem reichen Jüngling können durch Gottes

Wirkung noch ſolche Umſtände eintreten, ſolche Veränderungen erfolgen, daß er das noch wird, was er werden ſoll, frey von ſeiner unmäßigen Liebe zum Reichthum, tauglich für Gottes höheres Reich.

b) Aber man kann auch den Sinn des 24ſten V. anders auffaſſen: Man kann annehmen, πλϰσιον εἰσελθειν etc. heiße, mit ſeinem Reichthum (vgl. χωλον etc. Matth. 18, 8. 9.) in Gottes himmliſches Reich kommen, und ſo bezeichne das ἐυκοπωτερον etc. wirklich eine abſolute Unmöglichkeit.

Der Sinn des Ausſpruchs v. 23. 24. kann ſo gedacht werden: Es iſt ſchwer für Reiche, in Gottes Reich zu kommen: Denn wie leicht wird ihr Herz an den Reichthum gefeſſelt! Hängt aber ihr Herz daran, ſo hängt es an etwas, das man ſchlechterdings nicht in Gottes Reich hinüber nehmen kann. Dieſe Erklärung ſcheint beſonders dem Zuſammenhang Luk. 18, 24. 25. ſehr angemeſſen zu ſeyn, läßt ſich aber auch leicht mit Matth. 19, 23. 24. vereinigen. (Heß trug ſie vor, und ſie iſt wenigſtens der erſten Erklärung nicht nachzuſetzen. Aber auch bey der erſten Erklärung folgt nicht, der Beſitz des Reichthums ſey an ſich verwerflich.) Dieſe und andere ähnliche Ausſprüche enthalten etwas Allgemeines, aber nicht den Satz, daß Beſitz des Reichthums mit dem Chriſtenthum nicht vereinbar ſey.

β) Einige andere Ausſprüche beziehen ſich auf individuelle und temporäre Umſtände, und können nicht auf Chriſten überhaupt angewandt werden. Es wird z. B. ein nachtheiliges Urtheil über Reiche Luc. 6, 24. ausgeſprochen, aber es bezieht ſich nicht auf Reiche überhaupt,

ſondern nur auf ſolche, die ihrer Geſinnung nach das Gegentheil von denen waren, die Jeſus vorher ſelig preist.

Uebrigens iſt es hier nicht einmal entſchieden, daß πλȣσιος im eigentlichen Sinn zu nehmen ſey. Es könnten, (vgl. πτωχοι v. 20. vgl. mit Matth. 5, 3.) ſolche dadurch verſtanden werden, die ſich für geiſtig reich hielten. (vgl. Offenb. 3, 17.) Jac. 2, 6. 5, 1. f. bezieht ſich auf ſolche Reiche, wie die ſind, die er ſchildert, — auf Reiche, die dem Chriſtenthum Schande, die das zu einem Hauptzweck machten, auch durch die unrechtmäſſigſten Mittel Reichthum zu ſammeln, und die ihn nur gebrauchten, ihre Wolluſt zu befriedigen.

Noch finden ſich ein paar Ausſprüche anderer Art, die aber nicht auf Chriſten überhaupt anwendbar ſind. Luc. 12, 33. Matth. 19, 21. Sie ſtehen in Abſicht auf Inhalt in naher Verwandtſchaft mit einander. Es fragt ſich in Beziehung auf Luc. 12, 33.: Iſt dieſe Vorſchrift für alle Chriſten gültig, oder ſollte ſie wenigſtens gelten für alle Chriſten im erſten Zeitalter, oder nur für gewiße Chriſten in dieſem Zeitalter? Einige erklären dieſen Ausſpruch ſo, daß man, bey der Vorausſetzung ihrer Erklärung, allerdings die darin enthaltene Vorſchrift für ganz allgemein halten muß. Calvin, Grotius, Morus ſtimmen darin überein, daß die Worte: „Πωλησατε“ in uneigentlichem Sinn genommen werden müſſen. Nach Morus enthalten ſie nur den Gedanken, daß man den Reichthum gering achten ſolle. („Spernite divitias; nolite dediti esse divitiis.“ vgl. v. 34.) Calvin und Grotius geben dieſem Ausſpruch den Sinn: Man ſoll eine ſehr reiche Freygebigkeit ausüben, ſelbſt auch den Fond ſei-

nes Vermögens nicht ſchonen, wenn dieß nöthig ſey, um die Pflichten der Mildthätigkeit gegen andere gehörig zu erfüllen. (Grotius: « potius, quam immisericordes sitis in egenos, ipsa rerum corpora divendite. » Nach ihm wäre alſo die Vorſchrift v. 33. nur ein ſehr ſtarker Gegenſatz gegen die Geſinnung, die Jeſus v. 16. ff. geſchildert hatte. Damit ſtimmt im Weſentlichen auch Calvin überein. Er erklärt jene Stelle ſo: « Liberalitas vestra etiam usque ad patrimonii diminutionem et agrorum alienationem se extendat etc.) Man kann nicht gerade behaupten, daß dieſe Erklärung der Hauptſache nach einen entſcheidenden Grund gegen ſich habe. Aber doch iſt zu zweifeln, ob man berechtigt iſt, dieſe Erklärung im Gegenſatz gegen eine andere anzunehmen. Denn

1) findet ſich keine ähnliche Stelle, wo πωλειν τα ὑπαρχοντα in dieſem Sinn genommen wird.

2) Wollte man die angenommene Bedeutung aus dieſer Stelle ſelbſt rechtfertigen, ſo müßte man erweiſen können, daß in dieſer Stelle keine andere Deutung ſtattfinden könne, daß der Zuſammenhang gerade ſie nothwendig mache. Allein dieß läßt ſich nicht erweiſen; der ganze Ausſpruch läßt ſich bey der gewöhnlichen Bedeutung auch recht gut erklären. Nur darf man in dieſem Fall freylich nicht annehmen, Jeſus habe eine ſolche Vorſchrift geben wollen, die für alle ſeine Schüler in Zukunft, oder auch nur für alle ſeine Schüler im erſten Zeitalter gelten ſolle. Allein dazu iſt man auch nicht genöthigt, und es laſſen ſich leicht Gründe dagegen finden. Man iſt nicht genöthigt; im

Zuſammenhang findet ſich kein Grund, anzunehmen, dieſer Ausſpruch ſolle nach der Abſicht Jeſu allgemein ſeyn.

Jeſus ſprach nach v. 22. προς τȣς μαθητας; und Petrus fragt v. 41., κυριε προς ἡμας την παραβολην λεγεις; — dieſe Frage bezieht ſich auf v. 35. ff.; aber man ſieht wenigſtens daraus, daß Petrus nicht als ausgemacht vorausſezt, alles, was Jeſus von v. 23. an ſprach, gelte allen. Jeſus antwortet, was er zulezt geſagt habe, v. 35. f. gelte allerdings vorzüglich von den Apoſteln. Man kann daher dieſe Vorſchrift als eine ſolche betrachten, die

1) (zunächſt und) vorzüglich für die Apoſtel Jeſu beſtimmt war, und ſo findet ſich keine Schwierigkeit dabey.

Die Sorgen der Apoſtel ſollten nicht getheilt ſeyn; ſie ſollten bey ihren Verrichtungen, die ſich nicht auf Paläſtina beſchränken ſollten, nicht geſtört werden durch Sorge für irdiſche Güter (oder Capitalien) in Paläſtina; und in den ſehr nahen Zeiten der Verfolgung, würden ſie entweder ihre Güter verloren haben, oder durch ihren Beſitz zur Verläugnung des Chriſtenthums verleitet worden ſeyn. Aber man kann dabey

2) doch annehmen, daß dieſe Vorſchrift auch andern damaligen Verehrern Jeſu galt, ſo weit die Gründe davon auf ſie anwendbar waren. Sie galt wohl auch für andere, die ſich dem Beruf der Ausbreitung des Evangelii widmeten, wenn und inwiefern der Beſitz ihrer Güter für die Erfüllung ihrer Berufspflichten hinderlich war. Sie galt wohl für diejenigen, welche ſich nur dadurch ein ſtandhaftes Bekenntniß des

Chriſtenthums möglich machen konnten, daß ſie dem Beſitz ihres Reichthums entſagten, die bey fortdaurendem Beſitz deſſelben zur Zeit der Verfolgung nicht ſtark genug geweſen wären, um ſich nicht durch die Furcht, ihr Vermögen zu verlieren, zum Abfall vom Chriſtenthum verleiten zu laſſen. Man könnte vielleicht noch eine Klaſſe von Menſchen beyfügen, ſolche nämlich, die ſich ihren Reichthum nur auf unrechtmäſſige Art erworben hatten, und nicht mehr wußten, welche ihrer Mitmenſchen ſie um ihr Eigenthum gebracht haben. Dieſe Erklärung iſt auch dem Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ganz angemeſſen. Jeſus ſagte vorher v. 31. ζητειτε την βασιλειαν τȣ Θεȣ und im Folgenden, verſchafft euch ſolche Beutel, die nicht veralten; und fährt dann fort v. 35.: Eure Lenden ſollen umgürtet ſeyn ꝛc. Auch durch die Befolgung der beſondern Vorſchrift, die im Anfang des 33ſten Verſes vorkommt, ſollten die Apoſtel ihr ernſtliches Streben nach höhern unvergänglichen Gütern bewähren; ſie ſollten nach v. 35. ſich ſoweit frey machen von Sorgen für irdiſche Güter, daß ſie dadurch an der Treue in ihrem Beruf nicht gehindert wurden, daß ſie hoffen durften, einſt, wenn der Herr Rechenſchaft forderte, einer auſſerordentlichen Auszeichnung (v. 37.) von ihm gewürdigt zu werden. Man kann, ohne daß der Zuſammenhang dagegen wäre, die Vorſchrift v. 33. als eine ſolche betrachten, die nicht einmal für alle Chriſten im erſten Zeitalter beſtimmt war. Es laſſen ſich auch poſitive Gründe finden, welche die Meynung ſehr unwahrſcheinlich machen, daß Jeſus v. 33. eine für alle Chriſten (oder

wenigſtens für alle Chriſten im erſten Zeitalter) gültige Vorſchrift habe geben wollen. Wenn irgend einmal alle wahre Chriſten würden; ſo könnte die Vorſchrift, von welcher die Rede iſt, im eigentlichen Sinn genommen, nicht allgemein befolgt werden. *)

Aber abgeſehen davon, ſo iſt es

1) zuverläßig, daß die Apoſtel, namentlich Petrus, dieſe Vorſchrift nicht als eine ſolche anſahen, die für alle erſte Chriſten buchſtäblich gelte, ſonſt hätte Petrus Apg. 5, 4. dem Ananias nicht ſagen können, was er ſagt. Ohne Zweifel ſezt Petrus voraus, Ananias hätte, wenn er ſeinen Acker, oder den ganzen Erlös davon, behalten hätte, kein Gebot Chriſti verlezt. Mit welchem Recht kann man alſo vorausſeßen, Jeſus habe eine allgemeine Vorſchrift geben wollen?

2) (Mit der Meynung, daß Jeſus Luc. 12, 33. eine allgemeine Vorſchrift habe geben wollen, iſt auch der Ausſpruch Jeſu, Marc. 10, 29. 30. nicht wohl vereinbar. Wenn man dieſe Worte im natürlichſten Sinn nimmt, ſo heißen ſie, wer um Chriſti willen das Seinige (Häuſer, Güter ꝛc.) verlaſſe, der werde in vielen andern Häuſern Aufnahme finden, von den Gütern anderer Chriſten die nöthige Unterſtüßung erhalten. Jeſus wollte alſo wohl nicht, daß alle Chriſten ihre Häuſer und Grundſtücke verkaufen ſollen.) Dazu kommt

3) daß Paulus, der doch wohl ſo gut als ein anderer Apoſtel mit Jeſu Lehre innigſt vertraut war, in einigen Stellen ſolche Belehrungen giebt, die nicht

*) vgl. auch Michaelis Anmerkung zu ſeiner Ueberſetzung des neuen Teſt. I. Thl. S. 438.

vereinbar ſind mit der Vorausſezung, allen Chriſten im erſten Zeitalter wenigſtens habe jene Vorſchrift buchſtäblich gegolten. 1 Tim. 6, 17. f. 2 Cor. 8. f. Die Vorſchrift Luc. 12, 33. vergl. auch Matth. 27, 57. gilt alſo im buchſtäblichen Sinn nach Jeſu Abſicht, nicht einmal allen Chriſten im erſten Zeitalter. Dieß vorausgeſezt, läßt ſich Matth. 19, 21. leicht erklären. Jeſus giebt einem einzelnen Reichen, der manche gute Eigenſchaften beſaß, aber deſſen Herz noch an den Reichthum gefeſſelt war, die Vorſchrift, ſeine Güter zu verkaufen ꝛc. Ohne Zweifel hatte dieſe Vorſchrift gewiße beſondere Gründe. Der eine ergiebt ſich aus dem über die vorige Stelle geſagten; er wird durch ἀκολȣθει μοι angedeutet. Dieß heißt nämlich hier wohl, er ſolle in die engere Geſellſchaft der Schüler Jeſu eintreten, die Lehrer des Evangelii werden ſollten, wie Matth. 4, 19. 22. f. 8, 22. 19, 27. Ein zweyter Grund läßt ſich ableiten aus der Vergleichung des 22ſten Verſes mit dem 21ſten. Nachdem der junge Mann dieſen Ausſpruch gehört hatte, gieng er traurig weg, denn er beſaß einen großen Reichthum; und Jeſus ſezt dann eine allgemeine Belehrung hinzu. Die Vorſchrift, die Jeſus ihm gab, bezog ſich alſo wohl auch auf ſeine zu große Anhänglichkeit*) an den Reichthum und ſeine zu vortheilhafte Meynung von ſeiner Rechtſchaffenheit. Hätte er den Entſchluß gefaßt, Jeſu Vorſchrift zu befolgen; ſo würde er dadurch einen Schritt gethan haben, der für die Befreyung ſeines Herzens von Anhänglichkeit an Reichthum, für die Erhebung ſeines Geiſtes über ein niedriges Streben

*) vgl. Michaelis Anm. zu Matth. 19, 21.

nach irdiſchen Gütern, ſehr wichtig geweſen wäre. Auf jeden Fall konnte und ſollte er dadurch aufmerkſam gemacht werden auf ein ihm ſelbſt noch verborgenes Hinderniß, das ſeiner wahren Vervollkommnung (ſeiner Beſſerung) am meiſten im Weg ſtund.

Es läßt ſich aus den Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel nicht beweiſen, daß Chriſten überhaupt keinen Reichthum beſitzen dürfen.

b) Eben ſo wenig läßt ſich aus Joh. 5, 41. f. 44. erweiſen, daß Chriſten für den Beſitz und die Erhaltung eines guten Rufs nicht ſorgen dürfen. Jeſus macht den Juden den Vorwurf, daß ſie Ehre bey Menſchen höher ſchätzen als die Ehre bey Gott. Ein ſolches Streben erklärt er für verwerflich, bey dem man Ehre bey Menſchen als einen Zweck an ſich oder gar als Endzweck betrachtet. Aber daraus folgt nicht, daß es unerlaubt ſey, in irgend einer Rückſicht oder für irgend einen Zweck für guten Ruf zu ſorgen.

c) Wenn endlich Jeſus Luc. 22, 25. f. ſeinen Apoſteln ſagt, ſie ſeyen nicht beſtimmt zu irgend einer Art von irdiſcher Gewalt, in Beziehung auf ihre Vorurtheile von großer Macht im meſſianiſchen Reich, ſo folgt daraus nicht, daß jede Art von irdiſcher Gewalt überhaupt unvereinbar ſey mit dem Chriſtenthum.

Es iſt unerweislich, daß es nach der Lehre des Chriſtenthums unerlaubt ſey, irdiſche Güter zu erwerben und zu erhalten.

2) Es laſſen ſich aber auch poſitive Gründe anführen, warum es erlaubt und in gewißer Hinſicht ſogar pflichtmäßig ſey; Gründe, die mit allgemeinen und speciellen Belehrungen des Chriſtenthums überein-

ſtimmen. Wenn und inſofern, (dieß iſt der allgemeine Grundſatz,) irdiſche Güter, Mittel ſind zur Beförderung gewißer Zwecke, zu deren Beförderung das Gebot der Liebe gegen Gott und unſere Mitmenſchen, und unſerer eigenen Vervollkommnung uns verpflichtet, ſo iſt es in dieſer Hinſicht ſogar pflichtmäßig, für äußere Güter zu ſorgen, ſoweit es durch den Gebrauch moraliſch erlaubter Mittel und ohne Nachtheil für den Sinn, der bey Chriſten herrſchen ſoll, geſchehen kann. Nun aber können dieſe Mittel ſeyn zur Beförderung gewißer pflichtmäßiger Zwecke in Rückſicht auf uns und andere. Der Beſitz von (äußerem) Eigenthum iſt eine Bedingung der Erhaltung des eigenen Lebens, und der Erhaltung derjenigen, für die man zunächſt und vorzüglich zu ſorgen verpflichtet iſt (vgl. 1 Tim. 5,8.); alſo Bedingung der Förderung eines pflichtmäßigen Zwecks. Und ein überflüßiges Vermögen (oder: ein größeres Vermögen oder Einkommen, als man zu dieſem Zweck nöthig hat,) kann gebraucht werden,

α) um uns manche Hülfsmittel zur Erhaltung unſerer körperlichen und geiſtigen Thätigkeit, zur Erhaltung unſerer Tauglichkeit zu unſern Berufsarbeiten, zur zweckmäßigen Ausbildung unſerer Geiſteskräfte, zur Erweiterung und Vervollkommnung unſerer Kenntniſſe, zur Bildung unſers Geſchmacks, zur Veredlung unſerer Gefühle, zur Beſſerung unſers Herzens, zu verſchaffen.

β) Es iſt Hülfsmittel für den Zweck, deſſen Beförderung das Chriſtenthum ſo nachdrücklich empfiehlt, für den Zweck einer gemeinnützigen Thätigkeit, beſon-

ders der Mildthätigkeit gegen Arme. Dieß läßt ſich in der Hauptſache auch auf die Ehre, beſonders diejenige Art von Ehre, die in gutem Ruf beſteht, anwenden. Beſitzen wir einen guten Ruf, ſo werden auch andere um ſo geneigter ſeyn zu unſerer Vervollkommnung beyzutragen.

Stehen wir in gutem Ruf, ſo werden wir auch vermögend ſeyn, in moraliſcher Hinſicht deſto mehr zum Vortheil anderer zu wirken. vgl. Röm. 14, 18. vgl. 16. Phil. 2, 15. Ein guter Ruf iſt ſogar durchaus nothwendig, wenn wir andern durch unſer Beyſpiel nützen ſollen; und dieſes verſtärkt auch die Wirkung (befördert einen guten Erfolg) der Vorſtellungen, die wir andern machen, um zu ihrer Beſſerung beyzutragen. Stehen wir in einem guten Ruf, ſo wird unſere Verwendung für andere um ſo wirkſamer ſeyn; wir werden auch in dieſer Hinſicht ihnen mehr nützen können. Dazu kommt aber auch das, daß ein guter Ruf uns auch deßwegen nicht ganz gleichgültig ſeyn darf, weil wir unſere Mitmenſchen überhaupt nicht verachten dürfen. Denn eine ſolche Gleichgültigkeit würde aus der Quelle eines, auch die rechtſchaffenſten und weiſeſten Menſchen verachtenden Uebermuths, hervorgehen. Damit iſt aber der Satz wohl vereinbar, daß wir in allen den Fällen gleichgültig ſeyn ſollen gegen Urtheile anderer, in welchen dieſe mit dem, was nach unſerer Ueberzeugung das göttliche Geſetz fordert, nicht einſtimmen, daß wir gegen ungerechte Urtheile gleichgültig ſeyn ſollen.

Was endlich bürgerliche Ehre und geſetzmäßige Gewalt betrifft, ſo kann auch dieſe benuzt wer-

den zu größerer gemeinnütziger Thätigkeit, aber auch zu eigener Vervollkommnung.

Ueberdieß fordert das allgemeine Beſte, daß es geſetzmäßige Gewalten gebe; und das Chriſtenthum erklärt, es ſey Wille Gottes, daß es ſolche Gewalten (daß es einen obrigkeitlichen Stand) gebe. Röm. 13, 1. f.

Es iſt alſo erlaubt, auch für äußere Güter zu ſorgen. Aber dieſe Sorge

2) ſoll ebenſo beſchränkt werden, wie überhaupt die Sorge für äußeres Wohlſeyn. Beſchränkt ſoll werden

a) die Werthſchätzung irdiſcher Güter und die Neigung dazu. Dieß läßt ſich folgern aus mehreren ſpeciellen und allgemeinen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel. Einige derſelben ſind ſchon angeführt worden. Z. B. daß die Neigung zu irdiſchen Gütern nicht überwiegend ſeyn dürfe, folgt aus Matth. 6, 33. Indem wir aufgefordert werden, vor allem andern nach höhern Gütern zu ſtreben, ſo ergeht zugleich die Forderung an uns, daß wir alle äußere irdiſche Güter geringſchätzen ſollen, in Vergleichung mit jenen.

Wenn Jeſus Matth. 16, 26. ſagt: Was würde es den Menſchen helfen ꝛc., ſo belehrt er ſeine Schüler eben damit, daß der ganze κοσμος für nichts geachtet werden ſoll in Vergleichung mit unſerem Geiſt, in Vergleichung mit den Gütern, die für dieſen, die zur Befriedigung ſeiner edelſten Bedürfniſſe beſtimmt ſind.

Eben dieſe Belehrung zu geben, war wohl auch Hauptzweck jener Parabel Luc. 14, 16. ff.

Ein Phariſäer äußerte aus Veranlaſſung des Ausſpruchs Jeſu v. 12—14. den Gedanken: Selig iſt,

wer einſt Theil nimmt an der Seligkeit des Reichs Gottes. Er mochte wohl nicht zu den ſchlimmſten gehören. Jeſus mochte bemerken, daß er mit innigſter Rührung ſprach; aber Jeſus wußte wohl auch, daß auch bey ihm, oder wenigſtens bey andern, die gegenwärtig waren, Liebe zum Irdiſchen noch überwiegend ſey: daher die Parabel v. 16. ff. Der Hauptſatz, den ſie anſchaulich machen ſoll, iſt: Bey wem Neigung zu irgend einer Art von irdiſchen Gütern noch überwiegend iſt, der darf nicht hoffen, an dem himmliſchen Reich Gottes theilzunehmen, wenn er auch ſonſt noch ſo viele ſchätzbare Eigenſchaften beſizt, und in manchen Augenblicken das Gefühl für das Edle und Gute noch ſo lebendig bey ihm iſt. Auf eben dieſen Hauptſatz: Das Herz darf nicht gefeſſelt ſeyn an irdiſche Güter, beziehen ſich auch die Ausſprüche Pauli Col. 3, 1. f. Phil. 3, 20. vgl. 19. vgl. Jac. 4, 4. Mit dieſen Ausſprüchen können auch mehrere andere verbunden werden, die ſich auf eine **beſondere** Art von irdiſchen Gütern beziehen; z. B. auf **Vermögen** und Reichthum Matth. 6, 24. 19. f. und Luc. 12, 15. ff. (Jeſus ſtellt die Geſinnung eines Habſüchtigen als eine verwerfliche vor, als eine Geſinnung, die unvereinbar ſey mit dem Sinn ſeiner **ächten** Schüler, die aber auch ſehr unſelige Folgen habe.) Eben dieſer Satz iſt auch enthalten 1 Tim. 6, 9. f.

b) Was die Begierde nach **Ehre** betrifft, ſo verdient beſonders bemerkt zu werden Joh. 5, 44. vergl. v. 41. vgl. damit C. 12, 43. Hierin liegt zunächſt der allgemeine Satz: Man ſoll Ehre bey Gott weit höher ſchätzen, als Ehre bey Menſchen, alſo ſoll das Stre-

ben nach Ehre bey Menſchen nicht überwiegend ſeyn beym Chriſten. (Und wie könnte ein ſolches Streben irgend vereinbar ſeyn mit wahrer Tugend überhaupt?) Jeſus erinnert auch in andern Stellen ſeine Schüler namentlich daran, daß ſie entſchloſſen ſeyn ſollen, Kränkungen ihrer Ehre, auch die empfindlichſten, zu tragen, z. B. Matth. 5, 11. Und dieß gilt nicht nur Jeſu erſten Schülern. Kamen gleich dieſe öfters in den Fall, wegen des Chriſtenthums Beſchimpfung zu erfahren, ſo gehört es doch zum Sinn aller ächten Chriſten überhaupt, zu jeder Zeit entſchloſſen zu ſeyn, ſich wegen des Chriſtenthums überhaupt, oder wegen der Erfüllung einzelner Chriſtenpflichten, die kränkendſten Urtheile anderer gefallen zu laſſen, ſich nie durch die Beſorgniß einer mehr oder minder beſchimpfenden Behandlung zur Untreue gegen ihre Chriſtenpflichten verleiten zu laſſen, namentlich auch ſich nicht abhalten zu laſſen von einem freymüthigen und ſtandhaften Bekennntniß der Wahrheit. Kommen einzelne Chriſten auch ſelten in den Fall, das durch äußere Thaten bewähren zu müßen, ſo muß doch bey allen der Sinn der Entſchloſſenheit herrſchen, auf ungerechte und unbillige Urtheile anderer nicht zu achten, wenn von Pflicht die Rede iſt.

Dieſe Geſinnung, die Jeſus in Beziehung auf irdiſche Güter von allen ſeinen Schülern fordert, war es, von der er ſelbſt ein vollkommenes Vorbild war. Alles Irdiſche, Reichthum, Menſchenehre und irdiſche Macht, war für ihn nichts in Vergleichung mit dem, was der heilige Zweck des Berufs forderte, den ſein Vater ihm aufgetragen hatte; — nichts gegen

das Wohlgefallen deſſen, der ihn geſandt hatte. Mit der größten Willigkeit und mit der feſteſten Entſchloſſenheit opferte er alles auf, wenn ſein Beruf es forderte.

Wie leicht wäre es für ihn geweſen, wenn er ſeinem Beruf hätte untreu ſeyn wollen, ſich einen ausgezeichneten Beyfall von den Juden zu erwerben, ſich emporzuſchwingen zur Würde eines irdiſchen Regenten; ja es wurde ihm ſelbſt einmal (Joh. 6, 15.) das Anerbieten dazu gemacht. Aber ſein Sinn war, den Willen ſeines Vaters zu thun. Wir dürfen irdiſche Güter überall nicht hochſchätzen, als etwas, das lezter Zweck oder Zweck an ſich ſelbſt wäre; wir ſollen ſie geringſchätzen in Vergleichung mit geiſtigen; die Neigung zu jenen darf nicht überwiegend und herrſchend ſeyn, wenn nicht der ganze Menſch dadurch verdorben werden ſoll (vgl. Matth. 6, 22. f.). Wir dürfen aber auch keine Art von Gütern werthſchätzen als Mittel zur Befriedigung einer unerlaubten Neigung, z. B. Vermögen oder Reichthum, nicht als Mittel andere herabzuwürdigen, uns eine ſolche Herrſchaft über andere zu verſchaffen, die unvereinbar iſt mit der Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe gegen ſie, andere zu unſern Sklaven zu machen, nicht als Mittel zur Befriedigung unwürdiger ſinnlicher Begierden, oder: zu unerlaubtem ſinnlichem Genuß u. ſ. w.

bb) Was die Erwerbung und Erhaltung irdiſcher Güter betrifft; ſo iſt die einzige allgemeine Regel dieſe: Wir dürfen in keinem Fall dazu ein ſolches Mittel gebrauchen, das irgend einer unſerer Pflichten widerſtreitet; alſo nicht Vermögen ſammeln durch Mit-

tel, die mit der Gerechtigkeit und Liebe gegen andere ſtreiten; nicht dadurch uns Ehre zu verſchaffen ſuchen, daß wir Mächtigen ſchmeicheln, die Wahrheit zurückhalten, wo wir ſprechen ſollten, auf eine pflichtwidrige Art uns nach dem Wunſch und den Neigungen anderer bequemen ꝛc.

Wir dürfen nicht irgend etwas auf eine ſolche Art an uns zu reißen ſuchen, daß wir einem andern unrecht thun.

cc) Den Gebrauch irdiſcher Güter betreffend, ſo läßt ſich die dabey zu befolgende Regel theils aus den Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel, theils aus eben dem Grundſatz herleiten, aus welchem allein die moraliſche Zuläßigkeit der Erwerbung und Erhaltung äußerer Güter abgeleitet werden kann, — aus dem Grundſatz: Aeußere Güter ſollen nur betrachtet werden als Mittel zu gewißen pflichtmäßigen oder wenigſtens erlaubten Zwecken. Daraus folgt: Wir ſollen jede Art von äußeren Gütern nur gebrauchen als Mittel zu pflichtmäßigen (oder erlaubten) Zweken. Wir ſollen alſo Reichthum gebrauchen als Mittel zur Erhaltung unſers Lebens und der Unſrigen, zur Erhaltung unſerer körperlichen und geiſtigen Thätigkeit, unſerer Tauglichkeit zu pflichtmäßigem Wirken, zu unſerer Vervollkommnung, zur Wohlthätigkeit gegen andere, zu ausgedehnterer nützlicher Wirkſamkeit. Wir ſollen unſern guten Ruf ebenſo als ein Mittel gebrauchen andern zu nützen, in moraliſcher und anderen Rückſichten, auch als Mittel, unſere eigene wahre Vollkommenheit zu befördern. Jede geſetzmäßige Gewalt ſoll der Chriſt anwenden, ſeinen Untergebenen

zu nützen. Dieß läßt ſich nun auch aus einigen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel ableiten, z. B. 1 Tim. 6, 18. (2 Cor. 9, 6. ꝛc.). Luc. 16, 9. ff. giebt Jeſus zunächſt in Beziehung auf Vermögen (Reichthum) die allgemeine Regel, ſeine Schüler ſollen dabey Treue beweiſen. Wer die zeitlichen Güter nicht dem Zweck Gottes gemäß anwende, ſey nicht tauglich zur Verwaltung höherer Güter. Wir ſollen alle zeitliche Güter als ſolche betrachten, die αλλοτρια ſeyen (v. 12.), die nur für eine kurze Zeit uns geliehen ſeyen; alſo auch nur einen ſolchen Gebrauch davon machen, der mit deſſen Zwecken zuſammenſtimme, der ſie uns für eine kurze Zeit anvertraut hat. Dann ſey die Art der Anwendung unſerer zeitlichen Güter für uns eine Vorübung für die künftige beſſere Welt, für die Verwaltung jener höhern Güter. Zu den Zwecken Gottes aber, die wir durch den Gebrauch zeitlicher Güter befördern ſollen, gehört namentlich der Zweck, den das Gebot der Menſchenliebe fordert. Darauf bezieht ſich v. 9. Das ποιησατε ἑαυτοις φιλους bezeichnet ohne Zweifel Wohlthätigkeit gegen andere, und μαμωνα της ἀδικιας heißt nicht gerade ein unrechtmäßig erworbener Reichthum; es iſt wahrſcheinlich in Beziehung auf v. 11., daß es die Hinfälligkeit, Unzuverläßigkeit des Reichthums bezeichne. Und es iſt auch dem Sprachgebrauch gemäß, αδικος in dem Sinn zu nehmen: Unzuverläßig, betrüglich, — etwas, worauf man ſich nicht verlaſſen kann. (vergl. Hiob 13, 4. 3 Esr. 4, 37. vgl. 38. 36.) Auch die allgemeine Parabel Matth. 25, 14. f. leitet auf den ſpeciellen Satz, daß man namentlich auch alle irdiſche Güter ſo anwenden ſolle, daß

man dadurch Gottes Zwecke ſo gut als möglich befördere.

Mit den bisher unter Nro. B) dargeſtellen Pflichten in Beziehung auf unſer Leben, unſere geiſtige und körperliche Kräfte, und unſer äußeres Wohlſeyn und die Mittel dazu hängen folgende ſpecielle zuſammen: Arbeitſamkeit, Mäßigkeit, Keuſchheit, Geduld.

I. Arbeitſamkeit.

Das heißt, die Pflicht einer regelmäßigen und zweckmäßigen Thätigkeit. Dieſe Pflicht ſteht in Verbindung

1) bey vielen, ſchon mit der Pflicht, für ihr Leben und für die Erhaltung ihrer Familie zu ſorgen.

2) Bey allen iſt ſie Folge der Pflicht, ihre Kräfte ganz zweckmäßig auszubilden, ſich ſelbſt wahrhaft zu vervollkommnen. Ueberdieß

3) iſt ſie Pflicht in Beziehung auf die menſchliche Geſellſchaft, der wir nur dann recht dienen, wenn wir arbeitſam ſind, und beſonders in Beziehung auf einen beſtimmten Beruf (in demſelben oder vorbereitend für denſelben) arbeiten, wenn wir unſere Thätigkeit einer beſtimmten Art von nützlichen Geſchäften in vorzüglichem Grad und mit Beharrlichkeit widmen. Aber es finden ſich auch Ausſprüche im N. T., die ſich beſtimmt auf dieſe Pflicht beziehen. 1 Theſſ. 4, 11. f. 2 Theſſ. 3, 11. 12. (Paulus mußte wiſſen, daß es Leute unter den Chriſten in Theſſalonich gab, die ſich dem Müßiggang, etwa einem geſchäftigen Müßiggang, hingaben. Dieß veranlaßte ihn zu dieſen Vorſchriften.

Wenn aber Arbeitſamkeit in aller Hinſicht auf eine pflichtmäßige Art ausgeübt werden, und zugleich eine Tugend ſeyn ſoll, ſo wird nicht blos erfordert, daß wir mit einem wohlgeordneten Fleiß und mit Sorgfalt arbeiten, ſondern auch daß wir es mit ſteter Rückſicht auf unſere Pflichten gegen Gott, gegen andere Menſchen, und gegen uns ſelbſt thun. Bey einer pflichtmäßigen chriſtlichen Arbeitſamkeit muß überdieß unſer Arbeiten ſelbſt für uns Aufforderung zur Dankbarkeit und zum Vertrauen gegen Gott ſeyn; zur Dankbarkeit gegen Gott, dem wir Kräfte, Gelegenheiten und Hülfsmittel dazu verdanken; zur Dankbarkeit gegen ihn auch bey einem glücklichen Erfolg unſerer Arbeiten. Aber wir ſollen auch Vertrauen auf Gott bey unſerm Arbeiten beweiſen, im Allgemeinen in Beziehung auf die künftigen Folgen, wenn auch der Erfolg unſeren Wünſchen nicht zu entſprechen ſcheint. Nur ſo wird unſere Arbeitſamkeit nicht blos ein äußeres geſetzmäßiges Thun, ſondern eine wirkliche Tugend ſeyn, in der innigſten Verbindung ſtehen mit den Haupttugenden des Chriſten, mit der Verehrung Gottes, mit der Liebe gegen andere Menſchen, und mit dem Streben, zu unſerer wahren Vervollkommnung mitzuwirken, und für eine Welt uns zu bilden, wo uns Gott, wenn wir zu ſeinen treuen Verehrern (Dienern) gehören, wichtigere Geſchäfte auftragen wird, wo wir mit erhöhter Kraft, in weiterem Wirkungskreis, unter weit günſtigeren Umſtänden, mit einem bey weitem glücklicheren Erfolg, und mit ungehinderterer Thätigkeit, als in dieſem Leben, für Gottes Zwecke arbeiten werden.

II. Mäßigkeit.

In Beziehung auf den Genuß von Speiſen und Getränken.

Es finden ſich

1) im neuen Teſtament Ausſprüche, die ausdrücklich Unmäßigkeit für unwürdig eines Chriſten, für etwas Verwerfliches erklären: Gal. 5, 21. Röm. 13, 13. Eph. 5, 18. Luc. 21, 34.

2) Die Pflicht der Mäßigkeit läßt ſich auch ſehr leicht ableiten, aus gewißen allgemeinen Pflichten:

a) Sie kann betrachtet werden als eine Pflicht gegen uns ſelbſt, als zuſammenhängend mit der allgemeinen Pflicht unſerer Vervollkommnung. Unmäßigkeit in Abſicht auf Eſſen und Trinken iſt in mehrfacher Hinſicht unvereinbar mit dem ernſten Streben nach wahrer Vollkommenheit, ſchon und vorzüglich darum, weil dabey der Grundſatz zu Grund liegt, die Befriedigung eines animaliſchen Triebs zum Hauptzweck zu machen, und keine pflichtmäßige Rückſicht auf höhere Zwecke zu nehmen. Denn jeder, der der Unmäßigkeit ergeben iſt, will überall nichts anderes als die Befriedigung ſeines thieriſchen Triebs; er nimmt keine pflichtmäßige Rückſicht auf höhere Zwecke; er genießt in einem ſolchen Maas, daß der Genuß ſelbſt nachtheilig iſt für die höheren Zwecke. Aber dieſer Grundſatz iſt an ſich ſelbſt verwerflich und unvereinbar mit dem Streben nach wahrer Selbſtvervollkommnung. Es iſt ein Grundſatz, durch deſſen Befolgung man ſich gewöhnt zu thieriſcher Denkart, ſich gewöhnt, der Beſtimmung der Menſchheit entgegen zu handeln (vgl. 1 Cor. 6, 13.). Und bey der Trunkenheit ſinkt der

Menſch ſogar unter die Thiere herab; überdieß iſt Unmäßigkeit immer mehr oder weniger hinderlich für pflichtmäßiges Arbeiten, und für die moraliſche Wachſamkeit, für die Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt in moraliſcher Hinſicht. Aber Unmäßigkeit ſteht auch

b) im Widerſpruch mit Pflichten gegen andere. Man verſchwendet dadurch manches, was zur Erhaltung oder Erquickung anderer gebraucht werden könnte; und da unſere eigene Kräfte dadurch immer mehr geſchwächt werden, ſo wird dadurch auch unſere Brauchbarkeit für andere, denen wir nützen ſollen, immer mehr vermindert.

III. Keuſchheit.

Pflichtmäßige Beherrſchung des Geſchlechtstriebs.

Dazu wird

1) das erfordert, daß man ſich aller äußeren, auf den Geſchlechtstrieb ſich beziehenden, unrechtmäßigen Handlungen enthalte.

Dazu gehört

a) daß man ſich durchaus keine Befriedigung deſſelben erlaube, auſſer mit der Perſon, mit der man in rechtmäßiger Ehe lebt. Schändlich und ſtrafbar iſt jede auſſerehliche Befriedigung des Geſchlechtstriebs.

Dieß läßt ſich

α) erweiſen aus mehreren Ausſprüchen des N. T.

β) unmittelbar ableiten aus dem, was unſer moraliſches Gefühl uns ankündigt.

γ) Es laſſen ſich auch Gründe angeben, die in andern allgemeinen Pflichten liegen.

α) Das Chriſtenthum erklärt ſich ſehr ernſtlich

und nachdrücklich gegen jede Art von auſſerehlicher Befriedigung des Geſchlechtstriebs. Es verbietet ausdrücklich nicht blos unnatürliche Wolluſt, ſondern auch Hurerey, Ehebruch. Jeſus erklärt z. B. Matth. 15, 19. namentlich auch Hurerey und Ehebruch für etwas, das aus dem verdorbenen Herzen herkomme, und moraliſch verunreinige, ſtrafbar mache. Gal. 5, 19. rechnet der Ap. Paulus auch die πορνεια, ἀκαθαρσια zu den Wirkungen der Verdorbenheit (ἐργα της σαρκος). Er erklärt Eph. 4, 19. ſolche Ausſchweifungen der Wolluſt für ſolche Handlungen und Handlungsweiſen, die zuſammenhängen mit einem verfinſterten Gemüth, mit einem Mangel an Gefühl für das Edle und Gute. Alle πορνοι, und (überhaupt ἀκαθαρτοι werden als ſolche beſchrieben, die nicht Theil nehmen können am Reich Gottes und Chriſti. Eph. 5, 5. Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 9. Die chriſtliche Lehre erklärt beſtimmt jede Art von auſſerehlicher Befriedigung des Geſchlechtstriebs für Uebertretung des göttlichen Geſetzes. Es werden nicht nur verſchiedene Arten davon namentlich als ſtrafbar dargeſtellt, ſondern Paulus ſagt auch 1 Cor. 7, 2.: Δια δε τας πορνειας ἑκαςος την ἑαυτȣ γυναικα ἐχετω etc. Πορνεια wird hier in weiterem Sinn jede Art von auſſerehlicher Befriedigung des Geſchlechtstriebs genannt: Denn (auch) darum ſoll jedes ſeinen eigenen Gatten haben, damit vermieden werde die πορνεια. Durch πορνεια wird alſo jede, von der ehlichen verſchiedene, Art von Befriedigung des Geſchlechtstriebs bezeichnet. Es wird vorausgeſezt, jede Art von auſſerehlicher Befriedigung deſſelben ſey unerlaubt, nur eheliche ſey rechtmäßig. Die chriſtliche

Lehre erklärt überdieß nicht blos Chriſten, ſondern Menſchen überhaupt für ſtrafwürdig, die ſich ſolchen Ausſchweifungen der Wolluſt überlaſſen. Col. 3, 6. Eph. 5, 6. Zu den Laſtern und Sünden, auf welche ſich ʿA Col. 3, 6. bezieht, gehören namentlich auch πορνεια, ἀκαθαρσια (v. 5.). Ebenſo Eph. 5. vgl. v. 6. mit 3. 4. Und die υἱοι της ἀπειθειας ſind ohne Zweifel ſolche, die keine Chriſten ſind. Wenn aber Gottes Strafe nach dem Chriſtenthum ſelbſt Heiden trifft, die der πορνεια etc. ſich hingeben; ſo ſind dieſe Ausſchweifungen für Menſchen überhaupt unerlaubt; es müßen Handlungen ſeyn, die auch das göttliche Geſetz ververbietet, das (Röm. 2, 15.) in aller Menſchen Herz geſchrieben iſt.

β) Und die innere Schändlichkeit ſolcher Handlungen kündigt ſich gewiß auch jedem durch Wolluſt noch nicht verdorbenen Menſchen durch ein unzweydeutiges nothwendiges Gefühl mit ebenſo großer Klarheit an, als die innere Verabſcheuungswürdigkeit mancher anderer Arten von unrechtmäßigen Handlungen: Es dringt ſich ihm unwiderſtehlich der Gedanke auf, daß er ſich ſelbſt herabwürdigen würde, wenn er ſich eine auſſerehliche Befriedigung des Geſchlechtstriebs erlaubte; er fühlt ſich zugleich genöthigt, die Geſinnung und Handlungsart jedes Wollüſtlings zu verachten. Und ſelbſt durch Ausſchweifungen kann dieſes Gefühl, wenn gleich in einem merklichen Grade geſchwächt, doch nicht ganz vertilgt werden, ſo lange wenigſtens noch Beſſerung bey dem, der Wolluſt ergebenen Menſchen möglich iſt. Auch die Stimme unſers eigenen Gewiſſens ſagt uns alſo, daß ſolche Handlungen ſchändlich ſeyen. Aber es laſſen ſich

γ) auch Gründe angeben, die in andern allgemeinen Pflichten enthalten ſind, ob wir gleich die Gründe der Pflicht, von welcher die Rede iſt, erſchöpfend vollſtändig ergründen zu können, uns nicht anmaßen dürfen. Zu der auſſerehlichen Art von Befriedigung des Geſchlechtstriebs gehört nämlich

1) unnatürliche Wolluſt. Bey dieſer kann ſelbſt der nächſte Naturzweck des Geſchlechtstriebs nicht erreicht werden, und durch jede Art davon würdigt ſich der Menſch ſelbſt unter die Thiere herab. Was bey jeder andern Art von auſſerehlicher Befriedigung des Geſchlechtstriebs der Fall iſt, gilt ohnehin von dieſer, nämlich, daß man das ſinnliche Vergnügen zu ſeinem höchſten Zweck macht, ohne höhere Zweke ernſtlich zu wollen, und abſichtlich ſo gut als möglich zu befördern.

2) Was die natürlichen Arten der auſſerehlichen Befriedigung des Geſchlechtstriebs betrifft, ſo läßt ſich

א) erweiſen, daß Hurerey mit gewißen andern allgemeinen Pflichten unvereinbar ſey. Der Abſchnitt 1 Cor. 6, 13—20. erinnert an einen gewißen allgemeinen Grund, der beweist, daß Hurerey (im engern Sinn) überhaupt unerlaubt, eines Chriſten und Menſchen unwürdig ſey. Der Zweck der Belehrungen, die Paulus in dieſem Abſchnitt giebt, iſt allerdings zunächſt nur dieſer, Chriſten daran zu erinnern, daß πορνεια eines Chriſten unwürdig ſey. Aber es liegt darin auch (v. 18. 20.) ein allgemein auf Menſchen überhaupt anwendbarer Grundſatz. In Beziehung auf Chriſten ſagt Paulus, die πορνεια ſey Entehrung für den Chriſten, inſofern ſie ein ſchändlicher Miß-

brauch des Körpers ſey, der mit den Zwecken Gottes und Chriſti ſtreite. Der Leib des Chriſten ſey Werkzeug eines mit Chriſto enge verbundenen Geiſtes, oder ſoll es ſeyn. Es ſey daher eines Chriſten unwürdig, ſich einer ſo verächtlichen Perſon, als eine Hure iſt, hinzugeben zur Befriedigung ihrer thieriſchen Bedürfniſſe. vgl. auch v. 18. Er erinnert v. 19. 20. daran, wir ſollen auch unſern Leib nicht nach einer geſetzloſen Willkühr, ſondern auf eine den Zwecken Gottes angemeſſene Art gebrauchen; wir ſollen Gott verherrlichen auch durch unſern Leib. Er erinnert aber auch daran (v. 14.), daß Entweihung des Leibs durch Wolluſt nichts weniger als gleichgültig in Rückſicht auf das künftige Leben ſeye. Unter den falſchen Lehrern in Corinth gab es (C. 15.) ſolche, die ſagten, es gebe keine Auferſtehung und Unſterblichkeit. Dieſen Grundſatz gebrauchten einige wohl auch dazu, die πορνεια zu beſchönigen. Sie ſagten wohl: Es giebt weder künftige Vergeltung noch Auferſtehung. Alſo kann auch die πορνεια keine nachtheilige Folgen jenſeits des Grabs haben.

Im Gegenſatz dagegen erinnert Paulus v. 14.

1) daran, daß in jedem Fall die πορνεια nicht gleichgültig ſey in Abſicht auf den Zuſtand nach dem Tod, da ein Zuſtand der Vergeltung nach dem Tod zu erwarten ſey.

2) Deutet er zugleich darauf hin, daß Chriſten auch deßwegen einen würdigen Gebrauch von ihrem Körper machen ſollen, weil auch ihr Leib eine ſo wichtige Beſtimmung in Rückſicht auf ihr künftiges Daſeyn habe, weil er einſt Werkzeug eines vollendeten

Geiſtes ſeyn, und zur Erhöhung der Seligkeit und Wirkſamkeit deſſelben dienen ſoll.

In dieſem Abſchnitt liegt nun ein ganz allgemeiner Grund gegen die πορνεια, der auf Menſchen überhaupt anwendbar iſt, der allgemeine Grund, von dem man bey der Unterſuchung über die Gründe des Verbots der πορνεια ausgehen kann: Sie iſt unvereinbar mit der ſchuldigen Achtung für die (auf die Geſchlechtsverbindung ſich beziehenden) göttlichen Zwecke; der Grundſatz, den Hurer befolgen, ſteht damit im Widerſpruch. Schon im Abſchnitt von der ehelichen Verbindung iſt bemerkt worden, es ſey Wille Gottes, daß das Menſchengeſchlecht durch Vermittlung der Menſchen auf eine ſolche Art fortgepflanzt werde, die nicht nur überhaupt der Würde menſchlicher Weſen und unſerer Beſtimmung, ſondern beſonders auch ganz angemeſſen ſey

1) dem Zwecke einer möglichſt guten moraliſchen Bildung der Erzeugten, und

2) dem Zwecke der Veredlung und des Wohls derer, die in eine Geſchlechtsverbindung mit einander treten. Daraus folgt, daß πορνεια nicht vereinbar ſey mit der Achtung für die göttlichen Zwecke; denn wer ſich πορνειαν erlaubt (der πορνεια hingiebt), handelt ſo, daß er die Befriedigung des animaliſchen Triebs (des Geſchlechtstriebs) zu ſeinem höchſten Zweck macht, ohne die höhere Zwecke Gottes in Beziehung auf Geſchlechtsverbindung aufrichtig und ernſtlich zu wollen, und abſichtlich ſo gut als möglich zu befördern. Unvereinbar iſt πορνεια mit dem Zweck einer möglichſt guten Erziehung der erzeugten Individuen. Man will

bey der πορνεια dieſen Zweck nicht, und kann ihn nicht wollen.

Ebenſo iſt jener Grundſatz, der bey der πορνεια zum Grund liegt, nicht vereinbar mit dem ernſten feſten Willen, die Perſon, mit welcher man in eine Geſchlechtsverbindung tritt, möglichſt zu beglücken, und zu ihrer Veredlung durch die innigſte Liebe ſoviel als möglich beyzutragen. Aus eben dieſen Gründen folgt aber auch, daß Hurerey im Widerſpruch ſteht mit der Pflicht gegen uns ſelbſt und gegen andere. — Mit Pflichten gegen uns ſelbſt. Denn es iſt doch Entehrung ſeiner ſelbſt, ſich zum bloßen Mittel der Befriedigung einer thieriſchen Begierde zu machen, ohne Rückſicht auf höhere Zwecke. Es iſt Entehrung ſeiner ſelbſt und mit der Pflicht der Selbſtvervollkommnung nicht vereinbar, den Grundſatz zu befolgen, nur das ſinnliche Vergnügen bey Befriedigung des Geſchlechtstriebs zu ſeinem Haupt- oder höchſten Zwecke zu machen, und dieſem die höheren göttlichen Zwecke unterzuordnen. Dazu kommt, daß die Hurerey mehr oder weniger verderbliche Folgen für den Körper, und noch mehr für den Geiſt hat. In vielen Fällen iſt Zerrüttung des Körpers Folge davon. Aber abgeſehen hievon, tritt auf jeden Fall eine für den Geiſt nachtheilige Folge ein.

Jemehr ein Menſch dieſen Ausſchweifungen ſich hingiebt, deſto mehr wird ſeine Einbildungskraft erfüllt von unreinen Bildern, deſto mehr werden feinere und edlere Gefühle abgeſtumpft, deſto unfähiger wird er, einſt theilzunehmen an den edelſten geiſtigen Freuden, an den Freuden und Beſchäftigungen der Bürger des göttlichen Reichs.

Die Hurerey ſtreitet aber auch mit der Pflicht gegen andere. Auch dieß geht ſchon aus dem Vorhergehenden hervor. Man gebraucht bey der Hurerey die Perſon, mit welcher man den Geſchlechtstrieb befriedigt, (oder: in Geſchlechtsverbindung tritt,) als bloßes Werkzeug einer thieriſchen Luſt; man behandelt ſie ſo, daß man die Zwecke ihrer Vervollkommnung und wahren Glückſeligkeit dem Zweck, einen animaliſchen Trieb zu befriedigen, nachſezt, und ſo eine ſehr wichtige Pflicht verlezt, die das Gebot der Menſchenliebe fordert. Hurerey kann überdieß nicht beſtehen mit einer pflichtmäßigen Rückſicht auf diejenigen, die erzeugt werden, denn ſie iſt nicht vereinbar mit dem Grundſatz (mit dem aufrichtigen und ernſten Willen), für die Erhaltung und für eine zweckmäßige (gemeinſchaftliche) Erziehung der Individuen, die erzeugt werden, ſo gut als möglich zu ſorgen. Sie ſteht alſo im Widerſpruch mit Pflichten gegen die Perſon, die als Werkzeug der Wolluſt gebraucht wird, und gegen die Erzeugten. Aber mittelbar verlezt man dadurch auch Pflichten gegen andere Menſchen, indem man durch Wolluſt das Gefühl der Achtung für den Werth der Menſchheit in ſeiner eigenen und in der Perſon anderer abſtumpft, überhaupt die edleren Gefühle ſchwächt, und daher ſich allmählig untauglicher macht, die Vollkommenheit und Seligkeit anderer zu befördern.

Man kann endlich die moraliſche Unzuläßigkeit des Grundſatzes der πορνεια auch unmittelbar ableiten aus dem einzigen allgemeinen Grundſatz: Verwerflich iſt jeder Grundſatz, deſſen allgemeine Befolgung mit dem

Wohl und der Veredlung des Menſchenge-ſchlechts nicht beſtehen kann. Dieß iſt der Fall in Abſicht auf den Grundſatz des Wollüſtlings. Wie gienge es z, B. in dieſem Fall mit der Erziehung der Kinder! Welche Mütter würden Erzieherinnen der Kinder werden! Mütter, die allmählig bis zur Thierheit herabſänken!

Es gäbe kein zuverläßigeres Mittel, das Menſchengeſchlecht dem Thiergeſchlecht recht nahe zu bringen, als die möglichſt allgemeine Befolgung des Grundſatzes, von dem die Rede iſt. Selbſt die phyſiſche Erhaltung des Menſchengeſchlechts würde immer mehr dabey leiden. Nach mehreren Generationen träfe man vielleicht nur noch eine Art von Schatten von Menſchen an, um ſo mehr, da bey einer weiteren Verbreitung der πορνεια auch Krankheiten ſich immer mehr verbreiten würden, die ſo nachtheiligen Einfluß auf Körper und Geiſt haben.

2) Eine andere Art von auſſerehlicher Befriedigung des Geſchlechtstriebs iſt der Ehebruch. Auch auf dieſen iſt der Grund anwendbar: Es iſt an ſich ſchändlich, höhere Zwecke einem animaliſchen Triebe aufzuopfern. Dazu kommt, daß durch Ehebruch das vollkommene Recht des Gatten empfindlich gekränkt wird. Würde der Grundſatz des Ehebrechers allgemein befolgt; ſo gäbe es keine Ehe mehr; und dabey könnte das Wohl der Menſchheit nicht beſtehen.

3) Man kann noch fragen, ob auch der Concubinat zu den unrechtmäßigen Arten der Befriedigung des Geſchlechtstriebs gehöre. Allerdings muß auch dieſe Frage bejaht werden. Der Concubinat iſt eine

(temporäre) Vereinigung mit einer Perſon vom andern Geſchlecht zur Befriedigung des Geſchlechtstriebs, bey der ſich der Mann zwar verbindlich macht, auf irgend eine Art für die Erzeugten zu ſorgen, aber auch ſeiner Willkühr es vorbehält, die Verbindung ſo bald, als er es gut finde, aufzuheben. Der Concubinat unterſcheidet ſich von Hurerey nur durch den Verſpruch (durch erklärte Anerkennung der Verbindlichkeit), für die Kinder zu ſorgen. Daß er nicht vereinbar iſt mit dem Chriſtenthum und der Vernunftmoral, ob er gleich nicht in demſelben Grad ſtrafbar iſt, wie Hurerey, kann ſo erwieſen werden: Auch bey dem Concubinat wird keine pflichtmäßige Rückſicht auf die höheren Zwecke der Geſchlechtsverbindung genommen, die vor allen andern befördert werden ſollen:

1) Nicht die erforderliche pflichtmäßige Rückſicht auf den Zweck der möglichſt guten Erziehung der Kinder. Denn die Geſchlechtsverbindung kann nach Willkühr aufgehoben werden. Wie übel würde alſo im Ganzen für gute Erziehung geſorgt werden, wenn der Grundſatz, den Concubinat an die Stelle der Ehe zu ſetzen, allgemein oder auch nur in einer großen Ausdehnung befolgt würde!

2) Nicht eine pflichtmäßige Rückſicht auf die höheren Zwecke der Geſchlechtsliebe, oder auf die höheren Zwecke der Perſon vom andern Geſchlecht, mit welcher man in eine Geſchlechtsverbindung tritt. Der Concubinat ſchließt den Vorſatz in ſich, die Perſon vom andern Geſchlecht auf eine gewiße Art herabzuwürdigen und ihren Zuſtand im Ganzen zu verſchlimmern, oder wenigſtens die Geſchlechtsverbindung mit

ihr für ſie ſelbſt nicht ſo wohlthätig zu machen, als es ſeyn könnte und ſollte. Dieſen Entſchluß begreift ja in ſich der Entſchluß, die Verbindung aufzuheben, ſobald man es für gut finde. Es läßt ſich überdieß auch kaum ein anderer ſubjektiver Hauptbeſtimmungsgrund bey dem Concubinat denken, als der, das ſinnliche Vergnügen zum höchſten Zweck zu machen. — Und unläugbar iſt es, daß Jeſus lebenslängliche Geſchlechtsverbindung wollte, alſo keinen Concubinat.

Zur pflichtmäßigen Beherrſchung des Geſchlechtstriebs wird erfordert, daß man ſich keine auſſerehliche Befriedigung deſſelben erlaube: Aber auch,

b) daß man in der Ehe ſelbſt nicht blos jede ſchändliche Art von Befriedigung des Geſchlechtstriebs, ſondern auch Unmäßigkeit in Beziehung auf dieſelbe vermeide. Denn dieſe iſt jederzeit nachtheilig für die geiſtige Vervollkommnung der Gatten; ſie kann nicht beſtehen mit der wechſelſeitigen Achtung für einander; ſie iſt mehr oder weniger nachtheilig für die Geſundheit, und ſie kann auch leicht für den Zweck der Erzeugung geſunder Kinder hinderlich werden. Auch dabey liegt immer der Grundſatz zu Grunde, das ſinnliche Vergnügen höher zu achten, als höhere Zweke. Es iſt Marc. 7, 22. der Grundſatz der ασελγεια. Daß eine an ſich ſchändliche Befriedigung dieſes Triebs auch in der Ehe vermieden werden ſoll, iſt in 1 Theſſ. 4, 4. f. (wenn nämlich το σκευος v. 4. die Gattin bedeutet — was mir aber ſehr zweifelhaft zu ſeyn ſcheint,) enthalten.

Zur Keuſchheit gehört ferner,

c) daß man in ſeinem ganzen äußern Betragen

alles ſorgfältig vermeide, was beytragen kann, unreine Begierden aufzuregen oder zu verſtärken und zu unterhalten.

2) Aber die Pflicht der Keuſchheit bezieht ſich keineswegs blos auf äußeres Handeln; es wird dazu auch erfordert, daß der Menſch ſein Inneres rein zu erhalten ſtrebe, daß er unreine Vorſtellungen und Begierden ſorgfältig zu verhindern ſuche, und die unwillkührlich erwachenden mit aller Anſtrengung unterdrücke, vergl. Matth. 5, 28. Col. 3, 5. Die Unterhaltung ſolcher Begierden iſt an ſich ſelbſt Verunreinigung des Menſchen; aber ſie iſt zugleich auch Quelle aller äußerer unreiner Handlungen. Darauf ſollen wir alſo vorzüglich hin arbeiten, dieſe Quelle möglichſt zu verſtopfen.

3) Und bey den inneren und äußeren Handlungen, welche die Pflicht der Keuſchheit fordert, ſoll bey Chriſten zum Grund liegen Liebe gegen Gott und Chriſtum, und den Nächſten, und ernſtes Streben nach höheren, geiſtigen und himmliſchen Gütern ꝛc., überhaupt der Sinn des allgemeinen Gehorſams gegen die Gebote Gottes und Jeſu. Nur dann iſt Keuſchheit eine chriſtliche Tugend.

IV. Pflichtmäßige Geſinnung in Abſicht auf Leiden.

Darin iſt Geduld beym wirklichen Leiden, Muth bey Gefahren, dann aber auch das Beſtreben enthalten, ſich auf eine zweckmäßige Art zu künftigen möglichen Leiden vorzubereiten.

1. Geduld bey wirklichen Leiden.

1) Beſtimmung des Begriffs.

2) Hauptverpflichtungsgründe, und das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Gedult.

3) Wie ferne iſt das Chriſtenthum auf eigenthümliche Art Beförderungsmittel der Gedult?

Unter den philoſophiſchen Schriften hierüber zeichnet ſich vorzüglich eine leſenswerthe Abhandlung von Garve in ſeinen Verſuchen über Gegenſtände aus der Moral ꝛc. I. Theil 1792. aus.

Was

1) den Begriff von Gedult im Allgemeinen betrifft, ſo beſteht ſie nicht in Unempfindlichkeit gegen das Unangenehme. Eine ſtoiſche Apathie fordert weder Vernunft noch Chriſtenthum: Das Chriſtenthum fordert nicht, die Gefühle zu vertilgen. Ueberdieß würden wichtige Zwecke, die Gott durch Leiden zu erreichen ſucht, weit weniger erreicht werden, wenn man ſich ganz fühllos machte. Auch Jeſus war nichts weniger als unempfindlich gegen Leiden. Man findet in ſeiner Geſchichte viele Spuren, daß er es lebhaft fühlte, wenn ihm unrecht gethan wurde. Bey ſeiner Gefangennehmung erinnert er daran, er werde behandelt wie ein Schuldiger, wie ein Mörder und Räuber Matth. 26, 55. Und man darf wohl mit Recht annehmen, daß Jeſus gerade darum, weil er der vollkommenſte Menſch war, ein um ſo feineres Gefühl für Ungerechtigkeit hatte. Gedult beſteht nichts weniger als in Unempfindlichkeit. In dieſer Hinſicht vergl. Ebr. 12, 11. Zur Gedult wird auch nicht erfordert, daß man den Gebrauch rechtmäßiger Mittel unterlaſſe, durch die man ſich von einem Uebel befreyen oder es

abwenden kann. Es findet ſich nicht eine leiſe Spur davon im N. T., daß Chriſten ſich des Gebrauchs moraliſch erlaubter Mittel enthalten ſollen, irgend ein Leiden zu verhindern.

Hat nicht Jeſus ſelbſt zuweilen ſich Nachſtellungen ſeiner Feinde entzogen, weil es der Wille ſeines Vaters nicht forderte, daß er ſich ihnen damals preisgebe? Hat nicht Paulus manchmal rechtmäßige Mittel angewandt, um der Gewalt ſeiner Feinde zu entgehen? Wir ſollen nicht ſelbſt Leiden herbeyführen, und nicht auf rechtmäßige Gegenmittel Verzicht thun. Zur Gedult wird endlich nicht erfordert, daß man alle Aeußerungen ſeines Schmerzens ganz unterdrücke, obgleich in manchen Fällen möglichſte Zurückhaltung Pflicht ſeyn kann, beſonders in Rückſicht auf andere.

Die Gedult beſteht (ſo kann der Begriff davon poſitiv beſtimmt werden) im Allgemeinen in einem fortdaurend thätigen Beſtreben, ſich bey dem Gefühl ſolcher Leiden, die man durch rechtmäßige Mittel nicht abwenden kann, im Zuſtand der Ruhe (oder Zufriedenheit) zu erhalten. Sie fordert alſo allerdings anhaltenden und ſtandhaften Kampf. Dadurch iſt aber der Begriff der chriſtlichen Gedult nicht vollſtändig beſtimmt. Dieſer Beſtimmung muß

2) Betrachtung der Verpflichtungsgründe vorangehen. Dieſe liegen

a) in einzelnen neuteſtamentlichen Ausſprüchen;

b) im Beyſpiel Jeſu;

c) in gewißen allgemeinen Geboten der chriſtlichen und der Vernunftmoral.

a) In mehreren neuteſtamentlichen Stellen; z. B.

Röm. 12, 12. 5, 4. Jac. 1, 4. 12. Ebr. 12, 2. In exegetiſcher Hinſicht haben dieſe Stellen keine Schwierigkeit; nur das iſt zu bemerken: Ebr. 12, 2. ff. gehört zu den klaſſiſchen Stellen in Hinſicht auf dieſe Lehre.

Es wird nicht blos Gedult bey Leiden überhaupt als pflichtmäßig dargeſtellt; es finden ſich zugleich darin mehrere Verpflichtungsgründe dazu.

Chriſten werden in dieſem Abſchnitt

1) daran erinnert, daß ſie ſich bilden ſollen nach Chriſti Vorbild, dem Muſter einer auf das vollkommenſte Vertrauen zu Gott gegründeten Gedult;

2) daß die Leiden, die nach Gottes Abſicht ſie treffen, für ſie wohlthätige Erziehungsmittel ſeyen, und daß die Folgen eines pflichtmäßigen Verhaltens bey Leiden ſehr wohlthätig ſeyen. Die Hauptabſicht der Leiden ſey, uns Gott, dem heiligſten und ſeligſten, immer näher zu bringen (zu verähnlichen).

Und von ihm dürfen wir auch erwarten, daß er namentlich auch dieſe Erziehungsmittel aufs weiſeſte wähle. Menſchliche Väter können ſich oft verfehlen; ſie erziehen nach ihren beſchränkten Einſichten (ſo gut als ſie es verſtehen). Weit williger ſollte man ſich doch wohl dem Vater der Geiſter unterwerfen, dem allweiſen Erzieher, der auch bey den ſtrengſten Erziehungsmitteln ſtets die Regeln der höchſten Weisheit befolge. Chriſten werden aufgefordert zur Gedult, namentlich auch

b) durch Erinnerung an Jeſu Beyſpiel. Ebr. 12, 2. 1 Petr. 2, 23. vgl. 21. Röm. 8, 17. (mit Chriſto leiden, heißt wohl mit einem gedultigen Sinn dulden, mit einer ſolchen Gedult, die, wie die ſeinige, zuſammenhängt mit ehrerbietiger Unterwerfung unter Gottes Wil-

len, mit Vertrauen auf Gott und Hoffnung zu ihm. Man kann aber auch leicht den Zuſammenhang finden, in welchem die Pflicht der Geduld

c) mit gewißen allgemeineren Pflichten ſteht. Sie ſteht in engem Zuſammenhang mit pflichtmäßiger Geſinnung gegen Gott. Nur der Geduldige erkennt beym Leiden die Weisheit und Güte des Regierers ſeiner Schickſale thätig an. Nur der Wille eines ſolchen, der auch im Unglück mit den Fügungen der göttlichen Vorſehung zufrieden iſt, ſtimmt mit dem göttlichen ein. Aber auch nur der Geduldige iſt fähig, auch bey Leiden dankbar gegen Gott zu ſeyn. Die Geduld iſt ferner untrennbar verbunden mit einer Pflicht gegen uns ſelbſt. Wir ſollen uns, dieß gehört mit zur Pflicht der Selbſtvervollkommnung, den Gebrauch unſerer Vernunft und Freyheit in allen Fällen möglichſt zu erhalten ſuchen. Aber nur durch Geduld kann bey ſchmerzhaften Gefühlen dieſer Gebrauch erhalten werden. Nur ſie überwindet den großen Widerſtand, dem Vernunft und Freyheit bey Leiden ausgeſezt ſind. Aber Geduld hängt auch mit der Pflicht, unſer eigenes Wohlſeyn zu befördern, zuſammen. Es iſt ein bekannter Satz, daß Ungeduld immer nur die Leiden vergrößert; die Geduld nüzt alſo wenigſtens negativ in Beziehung auf alles Leiden, inwiefern es dabey nicht durch eigene Schuld erhöht wird. Aber ſie trägt auch poſitiv zur Linderung der Schmerzen bey. Die Pflicht der Geduld hängt ferner mit der Pflicht der Menſchenliebe zuſammen. Auch der Leidende ſoll Liebe gegen andere in ſeinem Herzen behalten, und ſie ihnen erweiſen. Dieß findet bey der Ungeduld nicht ſtatt;

Alles nimmt in dieſem Zuſtand die Farbe des herrſchenden Affekts an; und Theilnahme an den Schickſalen und Angelegenheiten anderer wird durch die Verwirrung des Gemüths, in welcher ſich der Ungeduldige befindet, mehr oder weniger gehindert. Welch ein hohes Vorbild war Jeſus auch in dieſer Rückſicht! Auch bey den empfindlichſten Kränkungen und Leiden erhielt er ſich immer in einer ſolchen Faſſung, daß er bey ſeinen Leiden andere nicht vergaß, daß er unermüdet fortfuhr, andern Liebe zu erweiſen, wie ſich Gelegenheit dazu darbot. Nie hat er durch Ungedult jemand zurückgeſtoßen, nie ſich durch Leiden verleiten laſſen, andere auf irgend eine Art zu kränken, oder ſeine Liebe gegen andere nicht ſo zu erweiſen, wie ſonſt.

Die Gedult ſteht in mehrfachem Zuſammenhang mit gewißen andern allgemeinen Pflichten. Und nun läßt ſich der Begriff von Gedult überhaupt, und namentlich von chriſtlicher Gedult in Hinſicht auf formelle Beſchaffenheit beſtimmen.

Die Gedult überhaupt iſt nur dann Tugend, wenn die Verpflichtungsgründe, ſubjektive Beſtimmungsgründe des Strebens ſind, ſich ruhig zu verhalten bey Leiden. Die Gedult inſofern ſie religiös iſt, ſchließt ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter Gottes Willen und Vertrauen auf ihn in ſich. (So war Jeſu Gedult beſchaffen; ſo ſoll es auch die unſrige ſeyn.) Bey der chriſtlichen Gedult wird vorzüglich auf die Lehre und das Beyſpiel Jeſu Rückſicht genommen.

3) Das Chriſtenthum iſt auch in Rückſicht auf das Eigenthümliche, welches dazu gehört, ein ſehr wirkſames Beförderungsmittel der Gedult. Es

enthält nicht nur, was die Vernunft darbietet, es enthält auch eigenthümliche Stärkungsmittel der Geduld. Es beſtätigt

1) auf eigenthümliche Art die Lehre von der göttlichen Vorſehung und einem Leben nach dem Tod, es erhebt beyde zu einem höhern Grad von Gewißheit. Aber es enthält auch

2) gewiße eigenthümliche Lehren und Thatſachen, die eine beſondere Beziehung auf die Tugend der Geduld haben.

Soll das Vertrauen auf Gott für uns eine Stütze der Geduld in allen Fällen ſeyn, ſo müßen wir vorerſt von der unbeſchränkten Größe der Macht Gottes eine vollkommene Ueberzeugung haben. Dieſe giebt das Chriſtenthum, inſoferne es uns namentlich davon beſtimmt verſichert, daß der Regierer der Welt nicht gebunden ſey an den für uns erkennbaren Naturlauf, und daß er auch nicht die Regel befolge, ſich daran zu binden. Wer zwar im Allgemeinen Gottes Macht annimmt, aber doch vorausſezt, daß ſeine Wirkſamkeit in einzelnen Fällen durch irgend eine Art von Fatum beſchränkt, durch die Beſchaffenheit der Materie (des Stoffs), oder daß Gott die Regel befolge, immer nur ſoviel zu wirken, als durch die für uns erkennbaren Naturkräfte oder überhaupt nur durch Natur gewirkt werden kann, der kann nicht eine hinlänglich begründete feſte Ueberzeugung davon haben, daß Gott in allen Fällen ohne Ausnahme helfen, in allen Fällen ohne Ausnahme das bewirken könne, was einzelne Menſchen in Hinſicht auf irgend ein Leiden oder eine Gefahr bedürfen können. Er kann alſo nie

mit einer hinlänglich und feſte gegründeten Zuverſicht in einzelnen Fällen vorausſetzen, Gott könne dieſes oder jenes Leiden abwenden, oder davon befreyen. Aber das Chriſtenthum lehrt unzweydeutig, daß Gott nicht gebunden ſey an Naturkräfte, daß er freywirkender vollkommenſter Geiſt ſey, daß die Natur im Grunde nur das einzige oberſte Geſetz habe, Ihm, dem Schöpfer und Herrn der Natur zu gehorchen. Und dieß machen anſchaulich und beſtätigen mehrere Thatſachen der bibliſchen Geſchichte. Aber es iſt freylich nicht genug zu glauben, Gottes Macht ſey groß genug, um Leiden abzuwenden oder davon zu befreyen. Zu unſerer Beruhigung gehört ebenſo weſentlich, daß wir Gott eine ſolche Geſinnung gegen uns zutrauen, vermöge welcher wir alles Gute und nur Gutes von ihm erwarten dürfen, daß wir von der Vergebung unſerer Sünden, daß wir von ſeiner Gnade verſichert ſind. Und in dieſer Rückſicht beſonders iſt das Eigenthümliche des Chriſtenthums ſehr wichtig. In der Furcht vor Gott und ſeiner Strafe, die aus dem Bewußtſeyn unſerer Strafwürdigkeit hervorgeht, liegt ein großes Hinderniß der Beruhigung in Hinſicht auf Leiden, alſo auch der Gedult. Man kann dabey nicht feſte glauben, Gott wolle uns helfen, unſere Leiden werden in ihren Folgen für uns wohlthätig ſeyn, werden einen erfreulichen Ausgang haben. Wenn man hingegen die chriſtliche Lehre von der Begnadigung annimmt, und die Bedingung der Begnadigung erfüllt; ſo iſt man berechtigt, ſich das anzueignen, was Paulus Röm. 5, 1. f. 11. 8, 28. 31. f. 17. ꝛc. ſagt: Man iſt berechtigt, das zu glauben: Ich habe Frieden mit Gott,

nichts nachtheiliges zu fürchten von ihm; ich ſtehe mit Gott in einem freundſchaftlichen Verhältniß; er behandelt mich als Kind in vorzüglichem Sinn ꝛc. Die chriſtliche Lehre von der Begnadigung räumt ein wichtiges Hinderniß der Gedult weg; ſie giebt uns eine zuverläßige und beſtimmte Verſicherung davon, daß wir bey einem lebendigen Glauben an Chriſtum auf Gottes höchſte Liebe zuverläßig rechnen dürfen, daß Gott uns gewiß die Kraft geben werde, ein fortdaurendes Leiden ſtandhaft zu ertragen, und daß es am Ende nur zur Erhöhung unſerer eigenen Veredlung und Seligkeit, daß alles am Ende zu unſerem wahren Beſten dienen werde. Röm. 8, 28. f.

Darin iſt alſo auch die Verſicherung eines göttlichen Beyſtandes bey Leiden enthalten, dieſe giebt aber auch das Chriſtenthum 1 Cor. 10, 13. Ebr. 2, 18. 4, 16. ausdrücklich.

Es giebt ferner allen wahren Chriſten eine beruhigende Gewißheit davon, daß ſie, ihrer Verſchuldungen unerachtet, zu einer unbeſchreiblich großen, ewigen Seligkeit und Herrlichkeit in jener Welt gelangen werden, in Vergleichung mit welcher alle Leiden dieſes Lebens für nichts zu achten ſind. Röm. 8, 18. 2 Cor. 4, 17. Das Chriſtenthum befördert endlich durch eine gewiße Eigenthümlichkeit der Geſchichte und Lehre Jeſu die Gedult ſehr wirkſam. Es ſtellt uns in der Perſon Jeſu das Beyſpiel eines Leidenden, eines vielfach und ſchwer Leidenden, ein Muſter einer ausharrenden, auf Liebe und Vertrauen gegen Gott gegründeten, Gedult, aber zugleich das Beyſpiel einer ſiegreichen und herrlich belohnten Gedult dar. Es ſtellt uns in ſeiner

Geſchichte das Beyſpiel eines unſchuldig und vielfach Leidenden dar.

Jemehr wir uns das vergegenwärtigen, worauf Paulus Ebr. 12, 3. hinweist, wie ſehr weit erhaben Jeſus über alle war, je lebhafter wir uns die unvergleichbare Größe ſeiner Perſon vergegenwärtigen, je lebhafter wir daran denken, daß der Sohn Gottes litt; deſto weniger wird es uns befremdend ſeyn, daß Gott auch über uns Leiden verhängt: Wir werden nicht glauben, Leiden ſeyen unvereinbar mit der väterlichen Liebe Gottes gegen uns, unvereinbar mit der Würde der Kinder Gottes, oder ſie können nicht beſtehen mit der Beſtimmung zu höherer Seligkeit. Das Chriſtenthum ſtellt in Jeſu das Beyſpiel einer unerſchütterlich ſtandhaften, auf feſtes Vertrauen und Hoffnung zu Gott, aber auch auf Liebe zu Gott gegründeten Gedult vor. „Nicht mein Wille, ſondern der Wille meines Vaters geſchehe;“ dieß war Jeſu Grundſatz. Aber ſeine Gedult wurde auch geſtärkt durch feſtes Vertrauen auf Gott, daß er ihn nicht verlaſſe (Joh. 16, 32.), und durch die Hoffnung auf Verherrlichung. — Die Geſchichte Jeſu enthält ein Beyſpiel einer ſiegreichen und herrlich belohnten Gedult; und das Chriſtenthum verbindet damit die Verſicherung, daß alle, die Jeſu auf dem Weg der Gedult nachfolgen, mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden, und an ſeiner Herrſchaft theilnehmen werden. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 11. 12. Das Chriſtenthum erleichtert uns endlich Vertrauen auf göttlichen Beyſtand bey Leiden dadurch, daß es uns eben den, der nicht nur in ſo naher Verwandtſchaft mit uns ſteht,

ſondern auch eine der unſrigen ähnliche Laufbahn durch-
lief, und vielfache und ſehr ſchwere Leiden erduldete,
zugleich als Theilnehmer an der Herrſchaft Gottes
darſtellt, als den, der nun ſelbſt die Macht habe, Lei-
denden zu helfen. vgl. Ebr. 2, 17. 18. 4, 14. ff. Wir
können doch wohl bey Leiden immer das größte Zu-
trauen zu denen haben, die ſelbſt aus Erfahrung wiſ-
ſen, was Leiden ſind; alſo gewiß auch darum um ſo
leichter in Beziehung auf Leiden Zutrauen zu Chriſto
faſſen, weil er menſchliche Leiden aus eigener Erfah-
rung kennt. Aber wir wiſſen auch, daß er die liebe-
vollſte Geſinnung gegen unſer Geſchlecht hat: Daran
erinnern namentlich ſeine Leiden zu unſerem Beſten.
Wenn nun Er auch die höchſte Macht hat; ſo können
wir uns gewiß bey allen Leiden mit zuverſichtlichem
Vertrauen an ihn wenden. Er iſt in jeder Hinſicht ein
unſers Vertrauens höchſtwürdiger Geiſt; und die Ge-
ſchichte ſeines Lebens, verbunden mit der Lehre von
dem Hauptzweck ſeiner Leiden und ſeines Todes und
von ſeiner Erhöhung, iſt vorzüglich geeignet, bey uns
Vertrauen auf ihn, namentlich auch in Hinſicht auf Lei-
den, zu wecken und zu unterhalten.

2. Was den Muth bey Gefahren betrifft, ſo laſ-
ſen die meiſten der ſo eben vorgetragenen allgemeinen
Bemerkungen über die Geduld ſich auch darauf anwen-
den. Muth bey Gefahren beſteht darin, daß man
ſich nicht durch Furcht vor Leiden um eine ruhige Stim-
mung bringen läßt.

Muth bey Gefahren ſteht in engem Zuſammen-
hang mit Pflichten gegen uns ſelbſt. Laſſen wir uns
durch Furcht vor einem künftigen Leiden überwältigen;

ſo werden wir um Beſonnenheit gebracht, — ſo erhalten wir uns den vollen Gebrauch der Vernunft und Freyheit nicht. Laſſen wir uns durch Furcht überwältigen, ſo können wir auch die ſchuldigen Pflichten gegen andere, wenigſtens nicht ſo, wie wir es thun ſollten, erfüllen.

Aber Muth bey Gefahren hängt auch mit Vertrauen und Ehrfurcht gegen Gott zuſammen; und Jeſus war auch ein vollkommenes Beyſpiel des Muths bey Gefahren.

Wie das Chriſtenthum dieſen Muth befördere, ergiebt ſich aus den vorgetragenen Bemerkungen über die Gedult.

3. Es iſt endlich Pflicht, uns vorzubereiten auf zweckmäßige Art auf künftige Leiden. Dazu wird erfordert, nicht daß wir uns gewiße mögliche Leiden als ſolche, die uns wirklich treffen werden, vorſtellen, ſondern daß wir uns im Allgemeinen daran erinnern, es können wohl und werden vermuthlich auch uns, bey einer längeren Dauer unſers Lebens, Leiden treffen, ohne die beſtimmte Art derſelben angeben zu wollen. Es wird zur Vorbereitung erfordert, daß wir unſere Wünſche und Hoffnungen mäßigen, uns üben in der Selbſtverläugnung, uns immer vertrauter machen mit allen Troſtgründen, beſonders den religiöſen, unſer Vertrauen auf Gott und unſere Chriſtenhoffnung zu erhalten und zu befeſtigen ſuchen.

Nachdem nun der Begriff der chriſtlichen Tugend entwickelt iſt, ſo iſt nun auch über die entgegengeſezte moraliſche Beſchaffenheit zu ſprechen. Dieß bedarf aber keiner weitläufigen Ausführung, da die meiſten Sätze blos Gegenſätze ſind.

Wir faſſen alles in folgende Säze zuſammen:

Die der chriſtlichen Tugend und der Tugend über-haupt entgegengeſezte moraliſche Beſchaffenheit oder herrſchende Verdorbenheit iſt eine ſolche Geſinnung, bey der man Uebereinſtimmung mit Gottes heiligem Willen nicht zu ſeinem höchſten Zweck, (oder das gött-liche Geſez nicht zum oberſten Beſtimmungsgrund ſei-nes Wollens und Handelns) macht. Ihr poſitiver Cha-rakter iſt Herrſchaft einer verkehrten (oder unmorali-ſchen) Selbſtliebe, die mit dem Mangel an einer äch-ten Liebe gegen Gott und Menſchen verbunden iſt. Sie hat einen verderblichen Einfluß auch auf das höhere Er-kenntnißvermögen und auf das Gefühlsvermögen, und wirkt daher nicht nur unmittelbar, ſondern auch mit-telbar nachtheilig in Beziehung auf das Handeln. Un-beſtimmbar groß iſt die Verſchiedenheit in Abſicht auf den Grad der Verdorbenheit und in Abſicht auf die Beſchaffenheit und Größe ihrer Wirkungen. Herr-ſchende Verdorbenheit von was immer für einer Art iſt an ſich ſelbſt das größte Uebel, aber auch ihren Folgen nach unvermeidlich nachtheilig.

I) 1) Wenn man den Begriff zuerſt negativ beſtimmen will, ſo iſt herrſchende Verdorbenheit eine Geſinnung, bey der man das göttliche Geſez nicht zum oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Wollens und Han-delns macht. Dieſe negative Beſtimmung, (aus der zum Theil auch die poſitiven abgeleitet werden kön-nen,) liegt z. B. in Röm. 8, 7. (φρονημα της σαρκος herrſchende Verdorbenheit, das Gegentheil von φρο-νημα τȣ πνευματος, — von der herrſchenden Ge-

ſinnung, die Gott vermittelſt des Evangelii hervorbringt und befördert.) Als Charakter wird angegeben, daß ſich der Menſch dabey nicht unterwerfe dem göttlichen Geſetz. Freylich kann dabey in Rückſicht auf die materielle Beſchaffenheit mancher Handlungen eine gewiße Uebereinſtimmung mit dem Geſetz vorhanden ſeyn. Aber die Geſinnung ſelbſt iſt doch auch in dieſem Fall nicht Unterwerfung unter das göttliche Geſetz (oder: nicht Geſinnung des Gehorſams gegen das göttliche Geſetz.) Denn auch diejenigen Handlungen des Böſen, die zufällig mit dem Buchſtaben gewißer moraliſcher Gebote zuſammenſtimmen, gehen nicht aus der Quelle einer lebendigen herrſchenden Achtung gegen jenes Geſetz hervor.

2) Will man den Begriff einer herrſchenden Verdorbenheit auch poſitiv beſtimmen, ſo wird ſich wohl im Allgemeinen keine andere Beſtimmung geben laſſen, als dieſe: Der poſitive Charakter iſt Herrſchaft einer verkehrten oder unmoraliſchen Selbſtliebe. Dieß iſt eine ſolche, die der Achtung für das moraliſche Geſetz, — der Achtung und Liebe gegen das an ſich Gute — nicht untergeordnet iſt, in Anſehung ihrer Richtung, in Anſehung der Art ihrer Wirkſamkeit. Aber es giebt mehr als eine urſprüngliche Hauptmodifikation (oder: mehr als einen Hauptzweig) der verkehrten Selbſtliebe. Sie herrſcht,

a) wo die Neigung zum Sinnlichangenehmen herrſchend iſt. Aber auch

b) da, wo ein unmoraliſches Streben nach Selbſterhebung das Uebergewicht hat. Lezteres kann mit dem Erſteren in Einem Subjekt verbunden ſeyn. Aus

dieſen beyden Radikalfehlern oder Grundmodifikationen einer verkehrten Selbſtliebe, möchten ſich alle übrige Fehler in Beziehung auf Geſinnung (oder: Fehler des Begehrungsvermögens) ableiten laſſen.

a) Unmoraliſch iſt die Selbſtliebe, wenn Neigung zum Sinnlichangenehmen das Uebergewicht hat, wenn dieſe Neigung höheren Zwecken, wenn ſie dem moraliſchen Geſetz nicht untergeordnet wird. Aus dieſer Neigung gehen aber auch andere fehlerhafte Neigungen hervor. Es muß z. B. daraus wohl auch die bey manchen herrſchende Neigung zu dem, was blos Mittel zum Sinnlichangenehmen iſt, abgeleitet werden, z. B. Geiz, Habſucht.

b) Aber es giebt auch noch eine Hauptform der Verdorbenheit, ein unmoraliſches Streben nach Selbſterhöhung (Luc. 18, 14. Luc. 14, 11. Matth. 23, 12. ꝛc.); — das Streben nach eingebildeter Größe, oder das Streben, ſich in der Einbildung zu erhöhen, ſich zu erhöhen in ſeiner eigenen Vorſtellung, und dann auch in der Vorſtellung anderer. Allerdings giebt es ein durchaus nicht unmoraliſches Streben nach Erhöhung. Wenn man nämlich dadurch ein, aus Achtung und Liebe zum Guten hervorgehendes, Streben nach einem ſteten Fortſchritt in der wahren Vollkommenheit verſteht; ſo gehört es zur Tugend, namentlich chriſtlichen Tugend.

Aber von anderer Art iſt das Streben des Stolzes. Es äußert ſich dadurch, daß man ſich ſelbſt eingebildete Vorzüge zuſchreibt, auf ſeine wirkliche Vorzüge zu großen Werth legt, ſie ſoviel möglich als unabhängig denkt, daß man zugleich ſeine wirkliche Feh-

ler vor Gott nicht anerkennt, und dieſer unrichtigen Vorſtellung gemäß handelt, daß man die Vorzüge anderer herabzuwürdigen ſucht. Damit verbindet ſich natürlich das verkehrte unvernünftige Streben, ſich ſelbſt zu erhöhen in der Vorſtellung anderer; — das Verlangen, daß ſie unſern Werth für weit größer halten, als er wirklich iſt, daß ſie uns Vorzüge beylegen, die wir nicht beſitzen, oder von unſern wirklichen Vorzügen eine höhere Meynung haben, als ſie verdienen, — daß ſie uns eine größere Ehre erweiſen, als uns gebührt, — daß ſie ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns herabſetzen. In einem höhern Grad erſcheint dieſes Streben als Selbſtvergötterung. Mit dem einen und andern hängt zuſammen ein unmoraliſches Streben nach Unabhängigkeit, das Streben (nach einer geſetzloſen Willkühr) nur nach eigenem Belieben, und ganz unabhängig zu wirken. Die beyden Grundmodifikationen einer verkehrten Selbſtliebe können in einem und demſelben Subjekt miteinander verbunden ſeyn, und vereinigt das Uebergewicht haben über den Gehorſam gegen das moraliſche Geſetz. Nur iſt dann entweder die eine in höherem Grad vorhanden, als die andere, und hat das Uebergewicht über dieſe im Ganzen, oder ſie herrſchen beyde, aber wechſelnd; in dem einen Augenblick hat die eine, im andern die andere die Oberhand. Daß eine ſolche verkehrte Selbſtliebe in Beziehung auf beyde Modifikationen mit dem Mangel einer ächten Liebe gegen Gott und Menſchen untrennbar verbunden ſey, bedarf keines neuen Beweiſes; es folgt aus dem vorigen Abſchnitt.

Es iſt gezeigt worden, daß die Demuth mit ächter

Gottes- und Menſchenliebe in nothwendigem Zuſammenhang ſtehe. Daraus folgt, daß das unmoraliſche Streben nach Selbſterhöhung nicht beſtehen könne mit ächter Gottes- und Menſchenliebe. Es iſt erwieſen worden, daß nur ein ſolches Streben nach äußerem Wohlſeyn zuläßig ſey, das untergeordnet iſt allen übrigen Pflichten. Eben daraus ergiebt ſich, daß überwiegende Neigung zum Sinnlichangenehmen mit ächter Gottes- und Menſchenliebe nicht vereinbar iſt. Denn bey einer ſolchen herrſchenden Neigung wird der Zweck des Sinnlichangenehmen ſtets übergeordnet den höheren pflichtmäßigen Zwecken; ſie kommt in tauſend Fällen in mittelbaren oder unmittelbaren Streit mit einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott und gegen andere Menſchen.

II) Dieſe herrſchende Verdorbenheit wirkt aber nicht blos auf das Wollen; ſie hat auch auf das Erkenntniß- und Gefühlsvermögen einen verderblichen Einfluß.

1) Auf das Erkenntnißvermögen, nicht blos auf das niedere, ſondern auch auf das höhere, auf Verſtand und Vernunft. Dieß lehren vielfache Erfahrungen unwiderſprechlich. Dieß läßt ſich auch aus der Natur der herrſchenden Verdorbenheit des Willens ableiten. Die herrſchende böſe Neigung ſtrebt ihrer Natur nach unaufhörlich darnach, einerſeits alle Hinderniſſe wegzuräumen, die ihr bey der Wirkſamkeit für ihre Zwecke im Weg ſtehen, anderntheils das höhere Erkenntnißvermögen als poſitives Mittel ihrer Zwecke zu gebrauchen. Daraus geht verkehrter Gebrauch und Richtung auch des höhern Erkenntnißver-

mögens hervor. Die herrſchende Neigung zum Bö-ſen iſt verbunden mit einem Streben, alle Hinderniſſe, die ihrem Intereſſe im Weg ſtehen, zu entfernen. Zu dieſen gehören aber vorzüglich Ueberzeugungen von moraliſchen und religiöſen Wahrheiten, die der herr-ſchenden böſen Neigung direkt oder indirekt entgegen-wirken. Daher iſt es natürlich, daß der Sklave ei-ner böſen Neigung, (oft auch ohne ein ganz klares Bewußtſeyn von dem Einfluß der Neigungen,) ent-weder die Entſtehung ſolcher Ueberzeugungen, die dem Intereſſe ſeiner Leidenſchaft entgegen ſind, oder, wenn ſie vorhanden ſind, ihre Kraft zu ſchwächen, oder auch zu verhindern, wo möglich, ſie zu vertilgen ſucht. Er ſucht zuweilen Ueberzeugungen zu verhindern, die ſei-ner herrſchenden Neigung widerſtreiten. Man ſieht z. B. oft voraus, noch ehe man das Chriſtenthum durch genaue Unterſuchung näher oder vollſtändig ken-nen lernt, daß feſte Ueberzeugung von ſeiner Göttlich-keit zu läſtig ſeyn würde in Hinſicht auf irgend eine Lieblingsleidenſchaft. Und dieß iſt oft der Hauptgrund, warum man entweder die Unterſuchung darüber ganz auf der Seite liegen läßt, oder, wenn man durch ei-nen äußeren Umſtand veranlaßt wird, ſich in dieſelbe einzulaſſen, ſie auf eine verkehrte Art, mit der Ten-denz anſtellt, ein Reſultat hervorzubringen, das der herrſchenden Verkehrtheit des Willens mehr oder we-niger günſtig oder doch nicht hinderlich iſt. — Aber die herrſchende Verdorbenheit (Verkehrtheit) des Wil-lens ſtrebt auch aus demſelben Grund, Ueberzeugun-gen, die der Menſch hat, wenn ſie ihr im Wege ſte-hen, zu ſchwächen, oder, wo möglich zu vertilgen,

oder doch ihre Wirkſamkeit (Lebendigkeit) zu verhindern. — Dieſer nachtheilige Einfluß der Verdorbenheit des Willens auf das höhere Erkenntnißvermögen zeigt ſich am ſtärkſten bey Wahrheiten, die in direktem Widerſpruch mit der Neigung ſtehen, aber er verbreitet ſich auch auf andere, die mit jenen in näherer oder entfernterer Verbindung ſtehen. Z. B. die herrſchende Verdorbenheit wirkt nicht blos den unmittelbar moraliſchen Lehren des Chriſtenthums entgegen. Der Sklave einer ſolchen Neigung findet wohl bald, daß mit dieſen Wahrheiten auch mehrere andere im Zuſammenhang ſtehen; er findet bald, daß der eine Theil des Chriſtenthums, inwiefern es eine poſitive (geoffenbarte) Religion iſt, auf demſelben Fundament, wie der andere, ruht; und er fühlt ſich daher verſucht, auch ſolche Wahrheiten ſich zweifelhaft zu machen, die mit den unmittelbar moraliſchen in Verbindung ſtehen: Er ſucht (wenn er konſequent iſt) ſeinen Glauben an das Chriſtenthum (und damit an wahre Religion) überhaupt zu ſchwächen, oder zu vertilgen, oder mehr oder weniger unwirkſam zu machen. Dieß iſt der Gang, den eine verkehrte Denkart bey manchen ſchon nahm; dieß beweiſen manche Selbſtbekenntniſſe gebeſſerter Menſchen. — Es iſt ſogar der Fall möglich, daß herrſchende böſe Neigungen einen nachtheiligen Einfluß ſelbſt auf das ganze Syſtem des Glaubens oder Wiſſens eines Menſchen äußeren, wenn ſich gleich darin viele Sätze finden, die eigentlich in keiner Verbindung mit der Leidenſchaft ſtehen. Denn es kann geſchehen und geſchieht, daß gewiße falſche Maximen des Verſtandsgebrauchs, die zu Gunſten der Leiden-

ſchaft angenommen werden, auch in ſolchen Fällen angewandt werden, in denen die Neigung keinen Vortheil davon hat. Wer z. B. um gewiße moraliſche oder religiöſe Ueberzeugungen zu ſchwächen, ſich daran gewöhnt hat, das (Gezwungene) Unnatürliche dem Natürlichen vorzuziehen, bey dem kann ſich dieß auch ausdehnen auf Gegenſtände, die in keiner Verbindung mit ſeiner herrſchenden Neigung ſtehen. Und es fehlt nicht an Beyſpielen von einem ſolchen Einfluß der Verdorbenheit auf das höhere Erkenntnißvermögen. Aber die herrſchende böſe Neigung ſtrebt auch, das höhere Erkenntnißvermögen ſich ſo dienſtbar zu machen, daß es poſitiv ihren Zwecken dient, ſie ſtrebt, es als poſitives Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe zu gebrauchen. Iſt es nicht bekannt, wie oft z. B. der Ehrgeizige ſein höheres Erkenntnißvermögen mehr oder weniger anſtrengt, um einen recht klugen Plan für die Befriedigung ſeiner Leidenſchaft zu erſinnen? Dieß iſt auch mehr oder weniger der Fall bey herrſchenden böſen Neigungen von anderer Art.

Die verkehrte Geſinnung hat großen Einfluß auch auf das höhere Erkenntnißvermögen; daher theils Unterlaſſung des Gebrauchs, den man von dieſem Vermögen machen ſollte, theils ein poſitiver zweckwidriger Gebrauch deſſelben. Daraus entſtehen dann ſelbſtverſchuldete Unwiſſenheit, ſelbſt hervorgebrachte, oder ungeprüft, oder ohne hinlängliche Prüfung, in das Gemüth aufgenommene, und mit Wohlgefallen ſelbſtthätig genährte, Zweifel, ſelbſt verſchuldete Irrthümer, vorzüglich in Abſicht auf Gegenſtände der Moralität und Religioſität. Von ſolchen Wirkungen ſpre-

chen auch Jeſus und die Apoſtel mehrmals; z. B. Joh. 3, 19. f. 8, 39. ff. 5, 44. Matth. 6, 23. (wenn man auf den Zuſammenhang zunächſt mit v. 21., aber auch mit v. 24. Rückſicht nimmt, ſo muß man annehmen, daß Chriſtus durch φως in der Anwendung entweder den Willen, die Geſinnung, verſtehe, aber von der Seite, von welcher ſie Einfluß hat auf das höhere Erkenntnißvermögen und moraliſche Gefühl, oder, was in der Hauptſache daſſelbe iſt, das höhere Erkenntnißvermögen, aber inſofern als der Wille darauf Einfluß hat, inſofern als es in gewißer Abhängigkeit von der Geſinnung ſteht (vgl. v. 19. 24.). — Der Sinn iſt: Wenn dein Geiſt verblendet iſt durch irgend eine Leidenſchaft, wenn er ſich dem Licht der Wahrheit nicht öffnet, weil er unter der Herrſchaft einer verkehrten Neigung ſteht; wie verkehrt und unſelig in ſeinen Folgen muß dann das ganze Syſtem deines Handelns ſeyn?) vergl. auch Röm. 1, 18. 1 Tim. 1, 6. 19. Eph. 4, 18. ꝛc.

2) Aber auch auf das Gefühlsvermögen äußert die herrſchende Verdorbenheit des Willens Einfluß. Im Allgemeinen beſteht dieſer darin:

a) Daß die Gefühle zum Theil an ſich ſchon ihrer Qualität (Beſchaffenheit) nach fehlerhaft, (daß z. B. Gefühle von Neid, Schadenfreude ꝛc. vorhanden ſind und genährt werden);

b) Daß die Gefühle zum Theil durch zu große Schwäche, zum Theil durch zu große Stärke, nachtheilig wirken auf das Handeln; und daß in beyden Hinſichten [a) und b)] die Gefühle, theils Unterlaſſung pflichtmäßiger Handlungen, theils poſitive, mit

dem göttlichen Geſetz ſtreitende, innere und äußere Handlungen bewirken oder dazu beytragen.

Die herrſchende Verdorbenheit des Willens wirkt ebendeßwegen auch nicht nur unmittelbar, ſondern auch mittelbar nachtheilig auf das Handeln. (Mittelbar vermittelſt des Erkenntniß- und Gefühlvermögens.) Sie iſt Quelle vielfacher äußerer Sünden und Laſter, aber auch innerer Sünden: Sie iſt Quelle auch ſolcher Handlungen, die in Hinſicht auf das Materielle geſetzmäßig, aber nur ſcheinbar gut ſind; ſie iſt Quelle auch von Scheintugenden, die mit Laſtern verbunden ſeyn können. Aus der herrſchenden Verdorbenheit gehen vielfache Sünden hervor. Zum Begriff von Sünde im engern Sinn gehört folgendes.

1) Inſofern Sünde eine moraliſche Handlung iſt, wird dazu erfordert, daß es eine von unſerer Freyheit abhängige Handlung ſey, aber nicht gerade, daß ſie unmittelbar von unſerer Freyheit abhänge. Unwiſſenheit oder Irrthum kann der nächſte Grund einer dem göttlichen Geſetz widerſprechenden Handlung ſeyn; aber wenn jene Unwiſſenheit (vgl. 1 Tim. 1, 13. vgl. 15.) oder jener Irrthum von einem pflichtwidrigen Freyheitsgebrauch, oder der Unterlaſſung eines pflichtmäßigen Freyheitsgebrauchs herſtammt; ſo iſt die Handlung, wenn gleich nicht unmittelbare, doch mittelbare Folge unſers Freyheitsgebrauchs, und, weil ſie geſetzwidrig iſt, Sünde. Eben dieß gilt in allen den Fällen, in welchen wir aus Heftigkeit des Affekts geſetzwidrig handeln, inwiefern dieſe Heftigkeit ſelbſt Folge unſeres negativen oder poſitiven Freyheitsgebrauchs iſt. Jede ſündliche Handlung im engern Sinn

muß abhängig ſeyn von unſerem eigenen Freyheitsgebrauch; aber ſie kann mittelbar oder unmittelbar davon abhängen; in beyden Fällen iſt ſie frey und zurechnungsfähig.

2) Zum Charakteriſtiſchen ſündlicher Handlungen gehört, daß die Handlung geſetzwidrig ſey.

3) Ueberdieß muß bey einer ſündlichen Handlung im engern Sinn auch zum Grunde liegen irgend ein Grad von Mangel an Achtung für das göttliche Geſetz oder an Wirkſamkeit dieſer Achtung. In dieſer Rückſicht wird vorausgeſezt, daß das handelnde Subjekt entweder wirklich erkenne, dieſe Handlung ſtehe im Widerſpruch mit dem göttlichen Geſetz, oder daß es wenigſtens dieſe Erkenntniß haben könnte, daß es ſie aus eigener Schuld nicht habe. [In dieſem engern Sinn wird das Wort Sünde auch in neuteſtamentlichen Stellen genommen. Z. B. Röm. 2, 12. vgl. mit 2, 14. f. 1, 32. Jac. 4, 17. 2, 9. (vgl. mit 10. f.) ꝛc.]

Es giebt innere und äußere Sünden im engern Sinn des Worts. Eine äußere Sünde (im engeren Sinn) iſt eine ſolche äußere Handlung, die den angegebenen Charakter hat; eine innere Sünde eine blos innere Handlung, der jene Merkmale zukommen. Eine äußere Sünde im engern Sinn iſt jederzeit mit einer innern verbunden. Denn jede äußere Sünde ſezt wenigſtens einen geſetzwidrigen Entſchluß, oder eine pflichtwidrige Unterlaſſung des ernſtlichen Widerſtandes gegen eine böſe Begierde (oder gegen ein zu einer Pflichtverletzung reizendes Gefühl) voraus. Aber nicht jede innere Sünde iſt verbunden mit einer äuße-

ren Sünde. Eine äußere Handlung kann ihrer materialen Beſchaffenheit nach erlaubt oder ſelbſt geboten, und doch verbunden ſeyn mit innerer Sünde, alſo moraliſch bös ſeyn. Eine äußere Handlung kann erlaubt, und doch eine böſe Handlung ihrem innern Grund nach ſeyn, oder verbunden mit einer innern Sünde. So erklärt ſich Paulus Röm. 14, 23. (Paulus ſpricht von Handlungen, die im Allgemeinen nicht zu den verbotenen gehören.)

Selbſt eine ſolche Handlung, die durch das Geſetz geboten iſt, kann moraliſch bös ſeyn, inſofern ſie aus einer moraliſch ſchlimmen Abſicht hervorgeht. Wenn z. B. irgend ein Richter ein gerechtes Urtheil ſpricht, aber nicht aus Gerechtigkeitsliebe, ſondern einzig oder vorzüglich darum, weil er dadurch ſeinen Haß befriedigt; ſo iſt ſein gerechtes Urtheil eine böſe Handlung. Wenn ein Wollüſtling eine dem Schein nach lobenswerthe Wohlthätigkeit gegen eine dürftige Perſon vom andern Geſchlecht beweiſt, um ſie leichter verführen zu können; ſo iſt ſeine Handlung eine moraliſch böſe, ſelbſt ſehr ſchändliche Handlung. Zu den innern Sünden gehören aber nicht blos diejenige, deren unmittelbare Folgen äußere Sünden ſind; geſetzwidrige Gedanken, Einbildungen, Gefühle ſind, inwiefern ſie abhängig von unſerer Freyheit ſind, auch dann innere Sünden, wenn ſie nicht in eine äußere That ausbrechen. Deßwegen erklärt Jeſus Matth. 5, 28. auch den für einen der Geſinnung nach Ehebrecheriſchen, der ehebrecheriſche Gedanken und Begierden ſelbſtthätig erregt und nährt (unterhält), oder doch nicht ernſtlich bekämpft und unterdrückt. Deßwegen

verſichert Jeſus Matth. 15, 19. aus dem Herzen kommen hervor böſe Gedanken ꝛc. Darauf bezieht ſich auch zum Theil Col. 3, 5. 8. Allerdings muß aber dabey die Einſchränkung nicht überſehen werden, böſe Gedanken ꝛc. ſind nur inſofern innerliche Sünden, inſofern ſie unmittelbar oder mittelbar von unſerem eigenen Freyheitsgebrauch abhängen. Sünde iſt es alſo, wenn man ſie freywillig erweckt, oder äußere Mittel gebraucht, in der Abſicht ſie zu erregen, wenn man ſolche böſe Gedanken ꝛc., die man nicht freywillig erregt hat, die unwillkührlich ſich aufdringen, nicht abſichtlich und mit aller Anſtrengung unterdrückt, Nachgiebigkeit gegen ſie zeigt, bey ihnen mit Wohlgefallen verweilt.

Es können auch ſcheinbar gute Handlungen aus herrſchender Verdorbenheit hervorgehen. Denn dieſe gehören, inſofern eine moraliſch ſchlimme Abſicht dabey zu Grunde liegt, ihrer innern Beſchaffenheit nach auch zu den innern Sünden. Wenn auch geſetzmäßige, aber nur ſcheinbar gute, Handlungen aus herrſchender Verdorbenheit hervorgehen können; ſo kann auch Scheintugend, ſo können auch einzelne Scheintugenden damit verbunden ſeyn. Scheintugend überhaupt nennt man eine Fertigkeit in einem ſolchen äußeren Verhalten, das ſeiner materialen Beſchaffenheit nach mit dem Buchſtaben des Geſetzes übereinſtimmt, bey dem aber nicht ein moraliſch guter Sinn zu Grunde liegt, ſondern andere Triebfedern. Eine Scheintugend iſt eine Fertigkeit in einer gewißen Art geſetzmäßiger Handlungen, bey denen keine moraliſch gute Abſicht zu Grunde liegt.

Ein Laſter im engeren gewöhnlichen Sinn, deſ-

ſen Quelle gleichfalls herrſchende Verdorbenheit und Widerholung ſündlicher Handlungen iſt, iſt eine Fertigkeit in einer gewißen Art von inneren und zugleich auch äußeren Sünden; (oder: geſetzwidrigen, nicht blos inneren, ſondern auch äußeren, Handlungen) und Laſterhaftigkeit, überhaupt Fertigkeit in inneren und äußeren Sünden von verſchiedener Art. In einem weiteren Sinn aber kann man durch ein Laſter überhaupt eine Fertigkeit in einer gewißen Art von Sünden (alſo auch in einer gewißen Art von blos — inneren Sünden), und durch Laſterhaftigkeit eine Fertigkeit im Sündigen überhaupt, verſtehen. — Einzelne Laſter im weiteren und im engeren Sinn können mit einzelnen Scheintugenden, Laſterhaftigkeit im weiteren Sinn kann mit der Scheintugend (mit einem im Ganzen geſetzmäßigen äußeren Verhalten), verbunden ſeyn. — Daraus erklären ſich von ſelbſt einige Ausſprüche Jeſu, Matth. 7, 17. Luc. 6, 45.

(Man kann noch fragen, ob ſolche Menſchen, bey denen Verdorbenheit herrſchend iſt, überall keine gute moraliſche Handlungen verrichten können. Wenn man durch eine gute Handlung eine ſolche verſteht, die hervorgeht aus einer moraliſch guten Geſinnung oder Charakter; ſo iſt es freylich unmöglich, daß ein Menſch eine gute Handlung verrichte, ſo lange Verdorbenheit herrſcht. Allein man kann auch gute Handlungen in einem weitern Sinn oder moraliſch gute Handlungen von niedrigerer Potenz annehmen, und ſolche verſtehen, die hervorgehen aus einer vorübergehenden moraliſch guten Gemüthsſtimmung, bey welchen ein

wirklich moraliſch gutes, wenn gleich nur vorübergehendes, Gefühl zum Grunde liegt. In dieſem Sinn läßt ſich wohl nicht behaupten, daß nicht auch moraliſch böſe ungebeſſerte Menſchen fähig ſeyen, moraliſch gute Handlungen zu verrichten; und die Lehre Chriſti und der Apoſtel enthält auch nichts, was uns berechtigt, gute Handlungen in dieſem Sinn moraliſch böſen ungebeſſerten Menſchen abzuſprechen. Auch bey dem, der noch ungebeſſert iſt, kann doch durch Gottes Wirkungen in manchen einzelnen Stunden oder Augenblicken die Thätigkeit des Gewiſſens ſo kräftig angeregt werden, daß er in ſolchen Stunden oder Augenblicken wirklich nicht in ſchlechter Abſicht, ſondern durch ein Gefühl von Ehrfurcht oder Dankbarkeit gegen Gott, von Achtung für das göttliche Geſetz beſtimmt, etwas beſchließt und ausführt, das mit einer Forderung dieſes Geſetzes übereinſtimmt. Und man muß ſogar annehmen, daß das zuweilen der Fall ſey; denn wie könnte ſonſt der Uebergang zur Tugend vernünftigerweiſe gedacht werden? Ein ungebeſſerter Menſch iſt in ſolchen Augenblicken, wo ſich das moraliſche Gefühl merklich wirkſam äußert, wo er mit tiefer Rührung an moraliſche und religiöſe Wahrheiten denkt, auf dem Weg zur Beſſerung. Seine Gemüthsſtimmung iſt das erſte Element der Beſſerung, wenn er auch gleich in vielen Fällen dieſer Art nicht wirklich zur Tugend übergeht, wenn auch der Vorſatz, ſich zu beſſern, dem er wenigſtens jezt nahe iſt, oder den er jezt wirklich faßt, noch nicht ausgeführt wird. Paulus beſchreibt Röm. 7, 14. f. eine Klaſſe von Menſchen, die noch ungebeſſert ſind, aber doch billigen, was das

göttliche Geſetz fordert; und gerade bey dieſer Klaſſe von Menſchen kann der Fall leicht eintreten, daß ſie in wirklich guter Abſicht Handlungen verrichten, die dem göttlichen Geſetz angemeſſen ſind. Warum ſollte man nicht Handlungen in dem oben angegebenen niedrigeren Sinn moraliſch gut nennen dürfen? Warum ſollte man ſich ohne hinlängliche Gründe die Freude rauben, auch an ſolchen Menſchen einzelne gute Handlungen zu ſchätzen? Der Ausſpruch Auguſtins, daß auch alle ſcheinbar gute Handlungen der Ungebeſſerten nur glänzende Sünden ſeyen, bedarf einer Einſchränkung; er gilt bey vielen, und in ſehr vielen Fällen, aber nicht allgemein, am wenigſten bey der vorhergenannten Klaſſe.

Dieß ſind die allgemeinen Wirkungen der herrſchenden Verdorbenheit. Aber unbeſtimmbar groß iſt die Verſchiedenheit in Abſicht auf den Grad der Verdorbenheit und in Hinſicht auf die Beſchaffenheit und Größe ihrer Wirkungen. In Abſicht auf den Grad der Verdorbenheit im Allgemeinen, kann man Vogels Maaßſtab annehmen. Je vollkommener die Erkenntniß von moraliſchen und religiöſen Wahrheiten bey einem Menſchen iſt, oder ſeyn kann, je überlegter und williger ſein Entſchluß iſt, ſich nicht durch das göttliche Geſetz beſtimmen zu laſſen, und je beharrlicher er ſeinen Vorſatz behauptet, deſto größer iſt in moraliſcher Hinſicht ſeine Verdorbenheit.

Aber es läßt ſich eine große Menge von Graden derſelben denken. Zu bemerken iſt, daß die moraliſche Verdorbenheit allmählig immer näher kommen kann einer moraliſchen Fühlloſigkeit, und daß es einen

ſolchen Grad von Verdorbenheit geben kann, und wohl ſchon gab, bey dem alle Beſſerungsmittel keine Wirkſamkeit mehr äußern. In einem ſolchen Gemüthszuſtand befanden ſich wohl die, in Abſicht auf welche Jeſus vorausſezt, ſie haben ſich der Läſterung des heiligen Geiſtes ſchuldig gemacht, Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 29. (vgl. 30.) Luc. 12, 10. In Beziehung darauf laſſen ſich folgende Fragen aufwerfen:

1) Was hat Jeſus zunächſt verſtanden durch Läſterung des göttlichen Geiſtes? Hat er dieſe Sünde wirklich für unvergeblich erklärt, und warum?

2) Kann dieſe Sünde auch noch jezt begangen werden?

3) Welchen praktiſchen Gebrauch ſoll man von Jeſu Belehrung darüber machen?

1) Die erſte Frage, mit der die übrigen zuſammenhängen, kann ſo beantwortet werden: Wenn man auf den Zuſammenhang in den angeführten Stellen des Matthäus und Markus achtet, und beſonders die Bemerkung Marc. 3, 30. berückſichtigt über den Grund, aus welchem Jeſus dieſen Ausſpruch gethan habe, ſo kann man kaum zweifeln, Jeſus habe zunächſt die Handlung einiger Phariſäer, die Matth. 12, 24. erzählt wird, verſtanden, alſo eine Läſterung augenſcheinlich auſſerordentlicher, mit einem heiligen Zweck unverkennbar zuſammenhängender Wirkungen Gottes, und zwar eine ſolche Läſterung, bey der ſie augenſcheinlich dem Ausſpruch ihres Gewiſſens entgegenhandelten, die ſie ſich nur erlaubten, um der Wahrheit entgegenzuwirken. Aber hat Jeſus dieſe Handlung wirklich für eine nicht zu vergebende erklärt? Matth. 12, 31.

ſagt er, ἡ τȣ πνευματος βλασφημια ȣκ αφεϑησεται τω ανϑρωπω und v. f. ſezt er hinzu, ȣτε εν τȣτω τω ἀιωνι ουτε ἐν τω μελλοντι; und Marc. 3, 29. wird dieß ſo ausgedrückt: Wer den göttlichen Geiſt läſtert, wird nie Vergebung erhalten, ſondern er hat αιωνιον κρισιν zu erwarten. Einige haben angenommen, das ȣκ αφεϑησεται ſey nur vergleichungsweiſe zu verſtehen; ſie werde weniger leicht vergeben, als andere Sünden. Allein dieſe Meynung läßt ſich beſonders mit Marc. 3, 29. nicht wohl vereinigen; Markus konnte in dieſem Fall nur ſagen, ȣκ εχει αφεσιν, nicht hinzuſetzen: ἀλλ' ἐνοχος ἐςιν ἀιωνιȣ*) κρισεως. Oder wie ſollte man dieſe Worte, nach ihrer Beziehung auf die unmittelbar vorhergehenden betrachtet, überſetzen, wenn jene Anſicht die richtige wäre? Das Leztere ſtimmt mit dem Vorhergehenden nur dann zuſammen, wenn man den Sinn ſo faßt: Er hat nie Vergebung zu erwarten. Andere nehmen an, ȣκ αφεϑησεται bezeichne nur eine ſehr große Schwierigkeit in Beziehung auf Vergebung; Jeſus wolle ſagen, es ſey für einen ſolchen ſehr ſchwer, ſich zu beſſern, und daher Sündenvergebung zu erhalten. Allerdings iſt nicht zu läugnen, daß Ausdrücke, die Unmöglichkeit anzeigen, zuweilen auch hyperboliſch für ſehr große Schwierigkeit geſezt werden, z. B. Jer. 13, 23. (Ebr. 6, 4.). Allein auch dieſe Erklärung paßt wenigſtens nicht für die Stelle Marc. 3, 29.: Sie ſtimmt nicht zuſammen mit dem: ἀλλ' ενοχος etc., das nicht

---

*) Liest man auch, ſtatt κρισεως, ἁμαρτηματος oder ἁμαρτιας; ſo muß der Sinn doch der nämliche ſeyn, wie bey der Lesart κρισεως.

blos heißen kann, er verdient*) Strafe, ſondern die Strafe wird ihm zuerkannt, wird wirklich an ihm vollzogen werden (vgl. ἔνοχος 1 Moſ. 26, 11. 3 Moſ. 20, 9.) Und die Variante (ἁμαρτήματος und ἁμαρτίας) bey dieſer Stelle hat auf die Beſtimmung des Sinnes keinen Einfluß. Wenn man auch die Leſeart ἁμαρτήματος oder ἁμαρτίας annimmt, ſo muß es doch denſelben Sinn, wie κρίσις, haben, — Strafe, wie Zachar. 14, 19. ꝛc.

Noch weniger kann die Meynung gebilligt werden, Jeſus ſage blos, die Läſterung des Geiſtes werde nicht vergeben werden, wenn der Menſch ſich nicht beſſere. Dieſe Meynung widerſpricht nicht blos der Stelle bey Markus; ſie paßt auch durchaus nicht in den Zuſammenhang des 32ſten Verſes bey Matth. mit v. 31., auch nicht für den innern Zuſammenhang des 31ſten Verſes. Wie könnte Jeſus dieß geſagt haben, wenn er die Einſchränkung hinzugedacht hätte, nur im Fall der Nichtbeſſerung? Dieß iſt ja auch bey jeder andern Sünde der Fall.

Chriſtus würde alſo den widerſinnigen Ausſpruch gethan haben, jede andere Sünde werde vergeben im Fall der Beſſerung; nur dieſe nicht, den Fall der Beſſerung ausgenommen. Man muß alſo annehmen, daß Jeſus die Sünde, von der er ſpricht, für nicht zu vergeben erklärt. Nun hat aber Jeſus theils ſelbſt, theils durch ſeine Apoſtel verſichert, daß alle diejenigen Sündenvergebung erhalten, die ſich beſſern. Alſo

*) Bey dieſer Ueberſetzung paßte in jedem Fall das: ἀλλ' ἔνοχος — κρίσεως, nicht für das nächſtvorhergehende.

muß Jeſus vorausgeſezt haben, die Sünde gegen den heil. Geiſt gehe hervor aus einem ſolchen Gemüthszuſtand, bey dem keine Beſſerung mehr zu hoffen ſey, aus einem *ſolchen Grad* von Widerſezlichkeit gegen die Wahrheit, von Haß gegen das Gute, von moraliſcher Fühlloſigkeit, *durch den* die *Wirkſamkeit aller Antriebe zum Guten, aller*, auch auſſerordentlicher, *Beſſerungsmittel* (wenigſtens in dieſem Leben) *ganz* und fortdaurend *vereitelt werde*. Ein weſentliches Merkmal dieſer Handlung iſt alſo, daß die Quelle davon der höchſte Grad von moraliſcher Fühlloſigkeit iſt.

Kann nun aber

2) dieſe Sünde *noch jezt begangen werden*, *ein ſolcher Gemüthszuſtand noch jezt vorkommen*? Allerdings finden ſich bey der Handlung der Phariſäer, die ſich der βλασφημια τȣ πνευματος ſchuldig machten, gewiße beſondere Umſtände, die nicht in einem andern Zeitalter auch vorkommen. Allein dieß berechtigt nicht, zu behaupten, daß nicht ein *ſolcher Gemüthszuſtand* auch ſonſt unter einer andern äußern Lage vorkommen könne, wie der war, der bey jenen Phariſäern Quelle der Läſterung des πνευμα ἁγιον war, und ſich d[a]durch äußerte. Man muß es als *möglich* annehmen, daß Menſchen und namentlich Chriſten zu einem ſolchen Grad von moraliſcher Fühlloſigkeit herabſinken können, daß ſie, wenn gleich nicht in allen Umſtänden, doch in Hinſicht auf den *moraliſchen (Gemüths-) Zuſtand* jenen Phariſäern ähnlich ſind.

Aber was läßt ſich

3) davon für ein praktiſcher Gebrauch machen?

a) Wir ſind freylich in keinem Fall berechtigt, irgend einen auch noch ſo Verdorbenen zu denen zu rechnen, die ſich in einem ſolchen Gemüthszuſtand befinden. Jeſus wußte vermöge ſeiner eigenthümlichen Verbindung mit dem Allwiſſenden, daß jene Phariſäer ſo tief herab geſunken ſeyen, daß ſelbſt auſſerordentliche Beſſerungsmittel bey ihnen nichts mehr nützen. Aber wir können dieß in Beziehung auf keinen unſerer Mitmenſchen wiſſen; wir ſind alſo nicht befugt, vorauszuſetzen, irgend einer unſerer Mitmenſchen befinde ſich wirklich ſchon in ſolcher moraliſcher Fühlloſigkeit; wir ſollen alſo jeden immer noch als einen ſolchen behandeln, bey dem Beſſerungsmittel noch nicht ganz unwirkſam ſeyen.

b) Zur Beruhigung ängſtlich gewiſſenhafter Menſchen, in Abſicht auf die Beſorgniß, ſie möchten dieſe Sünde begangen haben, kann man dadurch mitwirken, daß man ſie zu überzeugen ſucht, keiner könne ſich in jenem Gemüthszuſtand befinden, der ächte Reue und ein ernſtliches Verlangen nach Beſſerung und Begnadigung fühlt.

c) Um ſich ſelbſt vor ſolcher Fühlloſigkeit zu hüten, darf man ſich nur hüten vor allem dem, was zur Widerſetzlichkeit gegen religiöſe und moraliſche Wahrheiten führt, was dazu beyträgt, die Achtung für das Gute und Heilige überhaupt und Ehrfurcht gegen Gott zu ſchwächen. Ebendaraus ergiebt ſich auch, wie wir beytragen ſollen, daß andere nicht in einen ſolchen Gemüthszuſtand herabſinken.

Es findet ſich auch Verſchiedenheit in Abſicht auf die Beſchaffenheit und in Anſehung der Größe der Wirkungen der herrſchenden Verdorbenheit. — Es giebt verſchiedene Gattungen von herrſchenden Verderbniſſen.

1) Aus den obengenannten Grundmodifikationen der verkehrten (unmoraliſchen) Selbſtliebe gehen auch andere herrſchende Fehler hervor, die zunächſt mit pflichtmäßiger Selbſtliebe im Widerſpruch ſtehen, z. B. Habſucht, Geiz; aber auch

2) ſolche Laſter und Fehler, die zunächſt einer pflichtmäßigen Menſchenliebe entgegengeſezt ſind; z. B. eine partielle oder mehr oder minder allgemeine Verachtung anderer, Neid, Liebloſigkeit und Feindſeligkeit mit allen ihren Zweigen, aber auch Empfindeley und Weichlichkeit in Beziehung auf andere.

Mit den Grundmodifikationen (Grundformen, oder Hauptzweigen) einer unmoraliſchen (verkehrten) Selbſtliebe ſtehen

3) im Zuſammenhang alle die herrſchenden Fehler, die zunächſt entgegenſtehen einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott. Dazu gehört nicht blos gänzlicher Mangel an Religioſität, ſondern auch eine ſolche Religioſität, die nicht ſo beſchaffen iſt, wie ſie es ſeyn ſoll; eine ſolche Geſinnung, bey welcher der Glaube an die Religionswahrheiten nicht die erforderliche Wirkſamkeit hat, oder bey der es an irgend einem weſentlichen Beſtandtheil einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott fehlt.

Damit ſtehen ferner in Verbindung verſchiedene Gattungen von Verderbniſſen (Fehlern) in Beziehung

auf das Erkenntniß= und Gefühlsvermögen. Es giebt ſehr verſchiedene Fehler, in Abſicht auf die Art, wie man Verſtand und Vernunft gebraucht; — mehr oder weniger Trägheit in Abſicht auf dieſen Gebrauch, oder auch eine mehr oder weniger große, aber dem moraliſchen Zweck nicht untergeordnete, ja dieſem widerſtreitende (oder: entgegenſtrebende), Thätigkeit. Eine Folge davon ſind verſchiedene Arten von Irrthümern, die unmittelbar oder mittelbar ſich auf das Moraliſche beziehen, von unmittelbar praktiſchen Irrthümern, unter welchen der verderblichſte der iſt, daß es keine wahre Freyheit und Moralität gebe, — von mittelbar moraliſchen Irrthümern, — Unglaube auf der einen Seite entweder in Beziehung auf Religion überhaupt oder das Chriſtenthum, auf der andern Seite unrichtige Vorſtellungen von der Religion oder einzelnen auf die Religion ſich beziehenden Sätzen, Aberglauben im weiteſten Sinn. Alle dieſe Arten von Laſtern und Fehlern findet man aufgezählt, ihrer Beſchaffenheit nach beſtimmt, und in Abſicht auf ihre Moralität beurtheilt in Reinhards Moral I. Band. Ich will ſie nicht ausführlicher entwickeln; es iſt aber nicht ſchwer, aus der Lehre von den Tugenden und Pflichten abzuleiten, welche Beſchaffenheiten und Zuſtände und warum ſie moraliſch fehlerhaft ſeyen.

Noch iſt eine Verſchiedenheit bemerkenswerth, in Hinſicht auf die Beſchaffenheit der Wirkungen der Verdorbenheit. Sie bezieht ſich auf das äußere Handeln im Verhältniß zum innern Zuſtand. Es giebt nämlich

1) ſolche Menſchen, die offenbar laſterhaft ſind,

die jede Art von geſetzwidrigen Handlungen, zu welchen ſie durch ihre herrſchende Neigung verleitet werden, ohne Scheue begehen.

2) Mehr als eine Gattung ſolcher, die mit einer moraliſch böſen Geſinnung ein ſolches äußeres Verhalten verbinden, das eine gewiße, größere oder kleinere, Aehnlichkeit mit dem Verhalten des Tugendhaften hat. Sie beobachten entweder gewiße Arten von Pflichten anhaltend und ſorgfältig, oder alle Arten von Pflichten, aber nicht in allen Fällen, in beyden Fällen nicht aus lauterer Abſicht. Ihr äußeres ſcheinbar tugendhaftes Verhalten geht nicht hervor aus Achtung und Liebe zum Guten, aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, ſondern einzig aus Triebfedern ganz anderer Art, etwa aus Neigung zum äußern Wohlſeyn, aus Rückſicht auf ihren äußern guten Ruf, aus Furcht vor unangenehmen Folgen ꝛc. Zu dieſer Gattung von Menſchen gehören, auſſer andern, auch theils die Heuchler (im engeren Sinn), theils die Eingebildetguten (oder: Eingebildetfrommen). Heuchler im engern Sinn ſind ſolche, die ſich abſichtlich ſtellen, als ob ſie moraliſch gut und religiös wären, ohne daß ſie es wirklich ſind, und ohne daß ſie den ernſtlichen Willen haben, es zu werden.

Eingebildetreligiöſe ſind ſolche, die wegen einer Scheintugend ſich ſelbſt täuſchen durch den Wahn, daß ſie wirklich moraliſch gut und religiös ſeyen.

Mit dieſen beyden Klaſſen muß man aber die nicht verwechſeln, die zwar wirklich ihrer Geſinnung nach gut ſind, aber doch aus einer gewißen Unlauterkeit immer noch beſſer ſcheinen wollen als ſie ſind. Und je

ſchändlicher die Denkart eines Heuchlers iſt, deſto ſorg= fältiger muß man ſich hüten, irgend einen ohne ſtren= gen Beweis in dieſe verworfene Klaſſe zu ſetzen. Heu= cheley iſt fortdaurender Mißbrauch des Heiligſten; und wer einmal ſich dieſe unſelige Fertigkeit erworben hat, der iſt gewiß auch äußerſt ſchwer zu beſſern. Dieß ſind im Allgemeinen die Hauptverſchiedenheiten in Rückſicht auf Beſchaffenheit und Wirkungen der Verdorbenheit.

Aber alle dieſe Wirkungen ſind zugleich unbeſtimm= bar verſchieden bey Verſchiedenen in Rückſicht auf den Grad. —

Was die allgemeinen Urſachen der Verſchieden= heiten betrifft, ſo liegt der Grund davon theils in den freyen Selbſtbeſtimmungen verſchiedener Menſchen, theils in manchfaltigen Urſachen, die verſchieden ſind vom eigenen Freyheitsgebrauch. Aber die lezteren Ur= ſachen können blos inſofern mitwirken, als ſie unmo= raliſche Begierden, Neigungen und Handlungen von irgend einer Art veranlaſſen, oder etwa zur Be= ſtimmung des Materiellen der Verdorbenheit bey= tragen. Ein Hauptgrund der Verſchiedenheit liegt in der Verſchiedenheit des Freyheitsgebrauchs ver= ſchiedener Menſchen, theils unmittelbar, theils mittel= bar. Mittelbar inſofern, als die eigene freye Selbſt= thätigkeit auch zur Beſtimmung anderer Urſachen und der Wirkungen anderer Urſachen beyträgt, von wel= chen die Modifikationen der Verdorbenheit zum Theil abhängen. Zum Beyſpiel, eigener Freyheitsgebrauch hat wichtigen Einfluß auf den körperlichen Zuſtand, Umgang, Lebensart, auf die Art, wie der Menſch äußere Objekte auf ſich einwirken läßt. Alle Urſachen

der zweyten Gattung ſind in keinem Fall beſtimmende Urſachen des Böſen als Böſen (ſeiner Form nach betrachtet), ſondern nur veranlaſſende Urſachen, oder tragen ſie in Abſicht auf die Gegenſtände, an welchen ſich die Verdorbenheit äußert, zur Beſtimmung bey. Die eigene Freyheit kann

1) in vielen Fällen die Wirkungen anderer Urſachen verhindern. Aber es ſteht auch

2) in der Gewalt des Menſchen, dem Effekt ſolcher äußerer Wirkungen, die er nicht verhindern konnte, entgegenzuwirken, dieſen aufzuheben, die Folgen zu vernichten, oder mehr oder minder zu verhindern. Zu dieſen äußern Urſachen gehören

1) bey verſchiedenen Individuen auch von einer und derſelben Nation vorzüglich folgende Umſtände:

a) Verſchiedene Seelenanlagen, verſchiedene körperliche Beſchaffenheiten und Zuſtände, daher auch Verſchiedenheit in Abſicht auf das, was auf den Körper wirkt, in Abſicht auf Nahrungsmittel, Luft ꝛc. Aber die Seelenanlagen und die körperlichen Beſchaffenheiten, und alles was auf den Körper wirkt, können den Menſchen nicht nöthigen zu einer beſtimmten Aeußerung der Verdorbenheit; ſie können nur Veranlaſſung dazu geben, oder dazu beytragen, daß die herrſchende böſe Neigung ſich nun gerade auf dieſen Gegenſtand, nicht auf einen andern, oder mehr auf dieſen, als auf einen andern, richtet. Ueberdieß hat die eigene Freyheit des Menſchen, der dabey wirklich alle ihm gegebene Hülfsmittel gebrauchen will, eine ſehr große Gewalt, zum Theil auch in Abſicht auf Verhinderung gewißer körperlicher Zuſtände, die mehr oder weniger

nachtheilig wirken. Die urſprüngliche Organiſation hängt freylich nicht von der eigenen Freyheit ab; aber in Rückſicht auf erſt entſtehende Zuſtände kann die eigene Freyheit in manchen Fällen mehr oder weniger wirken. Jedes beſondere Temperament iſt eine gewiße Diſpoſition zu gewißen Fehlern; aber nie hat es eine ſolche Gewalt, daß der Menſch, wenn er ernſtlich will, und beym Gebrauch aller von Gott ihm gegebenen Mittel, genöthigt werden kann zu irgend einer ſchlimmen Handlung. Ueberdieß iſt jedes Temperament auch ein Erleichterungsmittel gewißer Tugenden, inſofern auf das Materielle derſelben, oder auf die Legalität des Handlens Rückſicht genommen wird. Alle äußere Urſachen ſind nur veranlaſſende, oder tragen zur Beſtimmung des Gegenſtandes bey: Dieß gilt auch in Rückſicht auf alle andere von der Freyheit verſchiedene Urſachen:

b) Aeußere Glücksumſtände, — Mittel, ſich Lebensunterhalt zu verſchaffen, die Einwirkung anderer auf Geiſt und Herz, durch Beyſpiel, Unterredung, Umgang, Schriften. Wie viel Gewalt hat der Menſch, beſonders in lezterer Rückſicht! In ſehr vielen Fällen hängt es von ihm ab, ob dieſer oder jener Menſch auf ihn einwirken ſoll: In ſehr vielen Fällen hängt es von ihm ab, dieſe oder jene Verbindung zu wählen, oder aufzuheben (aufzulöſen), dieſe oder jene Schrift zu leſen, oder nicht. Und wenn er es in andern Fällen nicht verhindern kann, daß andere gefährlich auf ihn wirken; ſo hängt es doch von ſeinem eigenen Willen ab, ob er ſich dieſen Einwirkungen (paſſiv) hingeben will oder nicht, ob er den Eingebungen anderer folgen will oder nicht.

Eben dieſe allgemeine Bemerkungen gelten auch in Rückſicht

2) auf die Urſachen, die zu Nationalverſchiedenheiten in Abſicht auf Verdorbenheit beytragen. Auch zu dieſen gehört Verſchiedenheit des Körpers, des Klimas, der Lebensart, Verſchiedenheit der Seelenanlagen, und dann Verſchiedenheit der Art und des Grads der Kultur, Verſchiedenheit in Abſicht auf die bürgerliche Verfaſſung und öffentliche Religion. Alle diejenigen Umſtände, die zunächſt auſſerhalb des Gebiets der Freyheit liegen, ſind in keinem Fall beſtimmende Urſachen von etwas Böſem, als ſolchem (ſeiner Form nach betrachtet); aber ſie veranlaſſen manchfaltige Modifikationen der Verdorbenheit; ſie tragen auch dazu bey, daß dieſe ſich gerade auf dieſe oder jene Gegenſtände richtet.

Herrſchende Verdorbenheit von jeder Art iſt an ſich ſelbſt das größte Uebel, aber auch ihren Folgen nach unvermeidlich nachtheilig. Wie verſchieden auch ihre Grade und Modifikationen ſind, ſo iſt ſie doch in jedem Fall ein abſolutes und an ſich das größte Uebel. Denn ſie iſt ein Zuſtand, der in fortdaurendem Widerſpruch mit dem göttlichen Geſetz und unſerer Beſtimmung ſteht, der ſehr entehrend iſt für die menſchliche Natur, die uns zu Gegenſtänden des höchſten Mißfallens des vollkommenſten Geiſtes macht (vergl. Röm. 8, 8.): Sie entfernt immer weiter von dem Ziel der Aehnlichkeit mit Gott; ſie ſtrebt den Zwecken des Weiſeſten entgegen; ſie iſt fortgehende Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott und fortgehender Undank gegen ihn.

Aber ſie hat auch mehr oder weniger nachtheilige Folgen,

1) in Rückſicht auf den, bey dem Verdorbenheit herrſcht,

2) auf andere.

1) In Rückſicht auf die Verdorbenen in Abſicht auf Vollkommenheit und geiſtiges Wohlſeyn. Bey herrſchender böſer Geſinnung werden immer mehr Vorurtheile und Irrthümer herrſchend; das Licht im Menſchen wird immer mehr verdunkelt; je länger dieſer Zuſtand dauert, deſto mehr wird der Menſch verfinſtert. Mit herrſchender Verdorbenheit ſind aber auch verbunden Mangel an innerem geiſtigem Wohlſeyn, und poſitive unangenehme Gefühle. Es kann zwar eine gewiße ſcheinbare (periodiſche) Ruhe vorhanden ſeyn; aber auch dieſe wird nicht ſelten geſtört durch unwiderſtehlich unangenehme Gefühle, beſonders durch Gewiſſensvorwürfe; ſolange das Gewiſſen ſich noch wirkſam äußert. Sie kann in keinem Fall lange dauren; und wenn ſie bis zum Tod fortdauert, ſo muß ſie ſich endigen mit einem furchtbaren Erwachen in der künftigen Welt. Denn wenn ein ſolcher ſich nicht beſſert, ſo hat er ein furchtbares Elend in der künftigen Welt zu erwarten, von dem er nie ganz frey zu werden hoffen darf. Erfolgt aber in dieſem Leben noch Beſſerung, ſo darf er allerdings ſich die Verſicherung von der Begnadigung aneignen; aber dadurch werden nicht alle nachtheilige Folgen ſeines vorhergehenden Zuſtandes in Beziehung auf das gegenwärtige Leben ſogleich und ganz aufgehoben; und je ſpäter er ſich beſſert, deſto weniger iſt er berechtigt, denſelben Grad von Seligkeit

im künftigen Leben zu erwarten, den er bey einer frühen Beſſerung hätte erreichen können.

2) Daß herrſchende Verdorbenheit auch in Rückſicht auf andere, vielfache nachtheilige Folgen hat, für einzelne und für ganze Geſellſchaften, für Zeitgenoſſen und die Nachwelt, braucht nicht ausgeführt zu werden. Wer andern durch ein böſes Beyſpiel oder durch Einflöſung böſer Grundſätze ſchadet, ſchadet zugleich vielen andern, ſelbſt dem nachwachſenden Geſchlecht.

Nachtheilig ſind die Folgen herrſchender Verdorbenheit für andere, theils in Rückſicht auf moraliſche Vollkommenheit, theils in Hinſicht auf Glückſeligkeit.

Chriſtliche Ethik.

Abſchnitt II.

Lehre von der chriſtlichen Beſſerung, oder allgemeine Aſcetik.

Dieſer zweyte Theil der Moral theilt ſich in zwey Abtheilungen:

1) Vom Anfang und Fortgang der Beſſerung überhaupt;

2) Von den vorzüglichſten Beſſerungsmitteln.

Dieſer Theil beantwortet die Frage, wie der Menſch das werde, was er werden ſoll, wie die chriſtliche Tugend bey ihm erzeugt, erhalten und vervollkommnet werde, und welche Mittel dabey gebraucht werden müſſen. Nun iſt freylich die Beſſerung der Menſchen allerdings eine ſolche Wirkung, eine ſolche Reihe von Veränderungen, die im Anfang und Fortgang von vielfachen Wirkungen Gottes abhängt; aber die Moral beſchränkt ſich darauf, die Veränderung darzuſtellen, die in dem ſich Beſſernden vorgehen muß, und zu zeigen, was der Menſch ſelbſt, und auf welche Art er zum Anfang und Fortgang ſeiner Beſſerung beytragen ſolle.

Die Frage: In wie vielfacher Hinſicht die Beſſerung von Gott abhänge, beantwortet die Dogmatik.

I) Die chriſtliche Beſſerung

1) begreift im weitern Sinn theils die Entſtehung der chriſtlichen Tugend, oder die chriſtliche Sinnesänderung, theils den Fortgang darin, oder die Erhaltung und das Wachsthum derſelben, in ſich. Beſſerung iſt ein Ausdruck, der nicht blos das bezeichnet, was bey denen vorgehen muß, die zur chriſtlichen Tugend übergehen: Er umfaßt auch alles, was ſich auf die Fortdauer der chriſtlichen Tugend bezieht. Der Beſſerung bedürfen alle ohne Unterſchied; der Sinnesänderung nur die, bey denen noch keine chriſtliche Geſinnung herrſcht. Sinnesänderung iſt Entſtehung der chriſtlichen Tugend; (ſie heißt auch Wiedergeburt, Bekehrung, Buße ꝛc.) Im neuen Teſtament wird theils die Sinnesänderung, theils Beſſerung überhaupt durch verſchiedene Ausdrücke bezeichnet, die den nämlichen Hauptbegriff ausdrücken, und nur in Nebenbegriffen zum Theil verſchieden ſind. Sinnesänderung wird bezeichnet

a) durch den Ausdruck μετανοια. Dieſes Wort bedeutet zuweilen, beſonders bey den LXX. Reue, auch Veränderung eines einzelnen Entſchluſſes wie Ebr. 12, 17. Aber im N. T., wenn es von denen gebraucht wird, die zu einer Gott wohlgefälligen, namentlich zu einer chriſtlichen Geſinnung übergehen, bezeichnet es, wenn nicht immer, doch gewöhnlich, den ganzen Innbegriff der Veränderungen, die bey ihnen vorgehen. Z. B. Apg. 26, 20. 5, 31. Apg. 11, 18. In dieſem weitern Sinn nimmt es auch Jeſus Luc. 24, 47. 15; 7. 10. vgl. 17. f. Am richtigſten wird es

hier Sinnesänderung überſezt. In der Hauptſache gleichbedeutend iſt

b) der Ausdruck **Wiedergeburt**, 1 Petr. 1, 23. 3. Die Worte, die das anzeigen, werden in mehreren Sprachen im Allgemeinen von ſolcher Umkehrung gebraucht, durch die etwas aus einem ſchlimmen Zuſtand in einen beſſern verſezt wird. In dieſem Sinn ſprechen die Stoiker von παλιγγενεσια των ὁλων und Joseph. Arch. 11, 3. 9. von einer παλιγγ. πατριδος; Cic. ad Attic. VI, 6. von ſeiner eigenen παλιγγ. (von der Würde und dem Wohlſtand, den er durch ſeine Zurückberufung aus dem Exil wieder erlangte). Jüdiſche Schriftſteller gebrauchen dieſen oder einen gleichbedeutenden Ausdruck von der Wiederbelebung der Todten und der damit verbundenen großen Weltveränderung (cf. Philo de Cherubim p. 127. ed. Mangey.); aber bey ebendenſelben wird Wiedergeburt auch oft in einem religiöſen oder moraliſchen Sinn genommen, — in dem Sinn: Uebergang von Abgötterey zur Verehrung des wahren Gottes, oder innere moraliſche Veränderung, Uebergang von Verdorbenheit zu moraliſch guter Gemüthsbeſchaffenheit. In dieſem leztern Sinn wird jener Ausdruck auch im N. T. (1 Petr. 1, 23. 3. Tit. 3, 5.) genommen: Im Allgemeinen bezeichnet er eine ſolche Veränderung, welche die unmittelbare Folge hat, daß bey dem Menſchen eine neue Art zu denken, zu wollen und zu handeln herrſchend wird, die mit dem göttlichen Geſetz einſtimmt, und der moraliſch ſchlimmen entgegengeſezt iſt. Wiedergeburt iſt in der Hauptſache daſſelbe, was μετανοια iſt; aber der erſtere Ausdruck iſt ſehr energiſch,

und enthält den Nebengedanken, es ſey eine den ganzen Menſchen umfaſſende Veränderung, mit der ein neues geiſtiges Leben beginne.

Sehr nahe damit verwandt iſt γεννασθαι (Joh. 3,6.) εκ τȣ πνευματος, und (Joh. 1,13. 1 Joh. 3,9. 4,7. 5,1.4.18.) εκ τȣ θεȣ.

Der Hauptbegriff iſt derſelbe, wie bey αναγεννησις. Aber es liegt darin noch der Nebenbegriff, daß dieſe Veränderung hervorgebracht werde durch beſondere Wirkungen Gottes; und der Hauptbegriff ſelbſt wird zugleich näher beſtimmt; denn es liegt darin auch das, die Sinnesänderung ſey eine ſolche, deren Folge iſt, daß der Menſch Gott ähnlich υιος θεȣ, τεκνον θεȣ werde, daß er namentlich in Beziehung auf Heiligkeit und Seligkeit Gott ähnlich werde, vergl. Joh. 1,13. vgl. 12. 1 Joh. 3,10. vgl. 9. und einige andere Stellen. Γεννασθαι ἐκ τȣ θεȣ heißt alſo durch Gottes Wirkung ſo umgeändert werden, daß man Gottes Kind, daß man Gott ähnlich wird.

In der Hauptſache gleichgeltend iſt

c) επιστρεφειν oder επιστρεφεσθαι, ohne oder mit einem Zuſatz, aus der a. T. Sprache genommen; dieſem korreſpondirt Bekehrung, ohne Zuſatz, oder Bekehrung zu Gott oder zu Chriſto. Daß επιστρεφειν in der Hauptſache ſ. v. a. μετανοειν iſt, zeigt z. B. Apg. 15,3. vgl. 11,18. Die Bekehrung iſt eine ſolche Veränderung, die die Folge hat, daß man, abgewandt vom Böſen, Gott verehrt (man vergleiche Apg. 26,18. 1 Theſſ. 1,9.).

Uebrigens wird durch dieſe Ausdrücke im N. T. zuweilen auch noch ein gewißer, nicht auf alle anwend-

barer Nebenbegriff ausgedrückt, der ſich auf ſolche bezieht, die vom Judenthum oder Heidenthum zum Chriſtenthum übergehen. Ein mehr umfaſſender Ausdruck iſt

4) ἁγιαζειν oder ἁγιαζεσθαι, das nicht blos auf die Entſtehung der chriſtlichen Tugend ſich bezieht, ſondern auch, wenigſtens in einigen Stellen, auf den Fortgang darin. Ἁγιος iſt ein aus dem alten Teſtament entlehnter Ausdruck, und bezeichnet die Chriſten inſofern, als ſie Glieder eines Volks Gottes ſind; daher ἁγιαζεσθαι: darunter aufgenommen werden. Aber häufig wird es in einem noch engeren Sinn genommen: Unter die ächten Glieder des Volks Gottes aufgenommen werden, ſo umgeändert werden, daß man zu dieſen gehört, z. B. Apg. 26, 18. In dieſem Sinn ſchließt es nothwendig in ſich auch das ernſtliche Streben nach Heiligkeit; aber dieſes beſchränkt ſich nicht auf den Anfang der Beſſerung, auf die Zeit der Sinnesänderung, es geht durch das ganze Leben fort, vgl. 2 Cor. 7, 1. Röm. 6, 19. 1 Theſſ. 4, 3. 5, 23.

Auſſer dieſen Ausdrücken finden ſich noch mehrere, die in der Hauptſache denſelben Hauptbegriff anzeigen, eigentliche und noch mehrere bildliche. Zu den eigentlichen gehört der Ausdruck ἀνακαινωσις (Tit. 3, 5.), ανανεȣσθαι τω πνευματι τȣ νοος (Eph. 4, 23.), auch πιςις ohne oder mit einem Zuſatz, Glaube an Chriſtum. Auch dadurch wird zuweilen alles ausgedrückt, was die angeführten Ausdrücke enthalten, weil der chriſtliche Glaube an Jeſum im engern Sinn alles das, theils in ſich begreift, theils vorausſezt, theils zur Folge hat, was zur chriſtlichen Beſſerung erfordert

wird. Man findet aber auch namentlich in den pauliniſchen Briefen mehrere bildliche Ausdrücke, die theils Sinnesänderung, theils chriſtliche Beſſerung überhaupt bezeichnen; z. B. κτιζεσθαι ἐπι εργοις αγαθοις (Eph. 2, 10.), und καινη κτισις (Gal. 6, 15. vgl. 5, 6.) 2 Cor. 5, 17. (Dieſer Ausdruck ſteht in der nächſten Verwandtſchaft mit γεννασθαι ἐκ θεȣ); ferner: Den alten Menſchen ausziehen, den neuen anziehen (αποτιθεναι oder απεκδυεσθαι τον παλαιον ἀνθρωπον, ενδυσασθαι τον νεον. Eph. 4, 22 — 24. Col. 3, 9. f.). (Auch dieſer Ausdruck bezieht ſich zwar vorzüglich, aber nicht ausſchließend, auf den Anfang der Beſſerung durch das Chriſtenthum.) Lebendig gemacht werden mit oder durch Chriſtum, συζωοποιεισθαι τω Χριςω Eph. 2, 5. f. eine Veränderung, durch die ein ganz neues geiſtiges Leben entſteht, das aber auch dem Anfang nach ein ſeliges iſt. Den Ausdruck: ἀποθνησκειν τη ἁμαρτια Röm. 6, 1. gebraucht Paulus ſo, daß er zugleich eine Beziehung auf Chriſti Tod hat. Er drückt aus, chriſtliche Sinnesänderung, aber von der Seite betrachtet, von der ſie in ſich begreift einen lebendigen Glauben an Chriſtum, ſofern er um unſerer Sünde willen ſtarb.

Was gehört nun zur chriſtlichen Sinnesänderung, was gehört weſentlich dazu, und welche zufällige Verſchiedenheiten finden dabey ſtatt? Weſentlich wird erfordert eine mit ächter Reue verbundene Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit und Glaube an Jeſum im engern Sinn.

Mit dieſem und mit jener hängt untrennbar zuſammen der aufrichtige, feſte und wirkſame Vorſatz, alles

ſorgfältig zu vermeiden, was mit Gottes und Chriſti Geboten im Widerſpruch ſteht, ſie zum oberſten Beſtimmungsgrund des Wollens und Handelns zu machen.

Weſentlich wird erfordert

1) lebendige Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit, verbunden mit ächter Reue und ernſter Verabſcheuung alles Böſen. Aber auch

2) der Anfang des Glaubens an Jeſum im engern Sinn. Beydes kann auf doppelte Art erwieſen werden. Man kann

a) von gewißen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel ausgehen, aus denen hervorgeht, daß beydes zur chriſtlichen Sinnesänderung gehöre.

Man kann aber auch

b) dieſen Satz unabhängig davon beweiſen: Man kann ausgehen vom Zweck der chriſtlichen Sinnesänderung und daraus darthun, daß dazu einestheils ächte Reue, anderntheils wirkſamer Glaube an Jeſum erfordert werde, d. h. man kann ausgehen vom Begriff der chriſtlichen Tugend, und daraus folgern, daß zu ihrer Entſtehung dieſe beyden Veränderungen erfordert werden.

Wir verbinden beydes, und zeigen:

a) Aus Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel läßt ſich unmittelbar beweiſen, daß jene Beſtandtheile zur chriſtlichen Sinnesänderung gehören.

Zugleich beſtimmen wir den Begriff von dem einen und andern.

1) Beweis in Beziehung auf den erſten angegebenen Beſtandtheil der Sinnesänderung. Zu den vor:

züglichſten der Ausſprüche, die ſich darauf beziehen, gehören folgende: Luc. 15, 11. f.

[Es war ohne Zweifel Zweck Jeſu, durch dieſe Parabel einestheils die Belehrung anſchaulich zu machen, wie wohlgefällig Gott die Sinnesänderung ſey, wie ſehr viel Gutes ein ſich beſſernder Sünder von Gott zu hoffen habe, anderntheils zu zeigen, was im Allgemeinen zur μετανοια erfordert werde. Auf das Letztere bezieht ſich v. 17—20. Jener Sohn hatte ſich der Aufſicht ſeines Vaters entzogen, um ungebunden leben zu können; aber ſein Betragen hatte für ihn traurige Folgen; er fühlte auf ſchmerzhafte Art Mangel, und dieſes traurige Gefühl hatte die Wirkung, daß er zur Beſonnenheit kam und anfieng, ernſthaft über ſein Verhalten nachzudenken. Daran ſchloß ſich eine lebhafte Erinnerung an ſeine Verſchuldung an. Er erinnerte ſich, daß er nur durch ſeine eigene Schuld ſich in dieſe traurige Lage gebracht habe; nicht mehr, dachte er, ſey er würdig, als Sohn betrachtet zu werden, er wolle ſeinen Vater bitten, ihn nur nicht ganz zu verſtoßen. Zur Sinnesänderung wird nach dieſer Beſchreibung nothwendig erfordert, daß der Sünder über ſeinen moraliſchen Zuſtand vorerſt ernſthaft nachdenke, dann erkenne und mit lebendiger Ueberzeugung erkenne, er habe ſich verſchuldet vor Gott, er ſey nicht würdig, als Sohn von Gott behandelt zu werden, und daß er zugleich den Vorſatz faſſe und ausführe, zum Gehorſam gegen Gott, ſeinen Vater, zurückzukehren (v. 20.).] Mit dieſer Parabel können noch andere Stellen verbunden werden in Beziehung auf das erſte Erforderniß der Sinnesänderung, in Beziehung auf

Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit, verbunden mit ächter Reue, z. B. Luc. 18, 9. f. vorzüglich v. 13. 14. (Ausdruck eines tiefen Gefühls der Sündhaftigkeit und des aufrichtigen Verlangens, von Gott begnadigt zu werden). Da ſagt Jeſus v. 14., eben dieſer τελωνης ſey wirklich begnadigt worden, wie überhaupt jeder, der ſich ſelbſt erniedrigt. Jeſus lehrt alſo, eine ſolche Gemüthsſtimmung, wie die des τελωνης, ſey nothwendige Bedingung der göttlichen Begnadigung. Nun erklärt er ſonſt, μετανοια etc. ſey eine nothwendige Bedingung der Begnadigung und Seligkeit (Luc. 24, 47. ꝛc. Joh. 3, 3. ꝛc.). Alſo muß jene Gemüthsveränderung einerley mit der μετανοια Luc. 15. ſeyn, oder weſentlich zu derſelben gehören. — 1 Joh. 1, 8. 9. Mit dieſer Stelle kann der allgemeine Ausſpruch 2 Cor. 7, 10. verbunden werden (der λυπη κατα θεον ſteht die λυπη τȣ κοσμȣ entgegen, die den θανατος wirkt. Λυπη τȣ κοσμȣ iſt eine Traurigkeit, die hervorgeht aus einem irdiſchen Sinn, Traurigkeit über gewiße unangenehme Folgen der Sünden, aber eine ſolche, die ſelbſt nur entſpringt aus einem fortdaurenden irdiſchen Sinn. Sie führt nicht zur Beſſerung, nur zu größerem Verderben. Die λυπη κατα θεον dagegen wirkt eine beſeligende Beſſerung. Die leztere muß alſo eine ſolche Traurigkeit über Sünde ſeyn, die hervorgeht aus der Ueberzeugung, daß Sünde überhaupt an ſich ein ſehr großes Uebel ſey, daß wir dadurch dem göttlichen Willen entgegenhandeln, uns Gott mißfällig machen, uns vor Gott verſchulden. Was die Ueberſetzung der Worte: λυπη κατα θεον, betrifft, ſo kann man ſie entweder, (was das wahrſcheinlichſte

iſt,) ſo überſetzen: Eine Traurigkeit, die Gott wohlgefällt, dem göttlichen Willen angemeſſen iſt, ſo kommt κατα vor, Röm. 8, 27.); oder eine von Gott abſichtlich geweckte (veranlaßte, beförderte) Traurigkeit, alſo ebendarum eine ſolche, bey der die Anerkennung zu Grund liegt, daß Sünde an ſich ſelbſt etwas Strafbares ſey, daß man dadurch dem heiligen Willen, den heiligen Zwecken Gottes und ſeiner Beſtimmung entgegen handle. In dieſen Ausſprüchen iſt nun alles enthalten, was zu einer ſolchen Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit gehört, die weſentlich zur Sinnesänderung erfordert wird. Dazu gehört nämlich:

I) daß wir unſere Sündhaftigkeit erkennen,

II) ſo erkennen, daß dieſe Erkenntniß mit ächter Reue verbunden iſt.

I) Erkennen müßen wir vor allem unſere Sündhaftigkeit. Jener verlohrne Sohn erkannte, daß er ſich ſehr ſchwer verſchuldet habe an ſeinem gütigen Vater und an Gott, daß er nicht werth ſey, als Sohn behandelt zu werden. Es iſt alſo

a) nicht genug, ſich nur zu beſchränken auf die allgemeine Vorſtellung, Menſchen ſeyen überhaupt Sünder, und inſofern auch wir. Dieß kann in Beziehung auf den Zweck, der Erkenntniß der Sündhaftigkeit befördern ſoll, ſehr wenig oder gar nichts wirken. Vor allem müſſen wir erkennen, wir namentlich ſeyen Sünder.

Und dieſer Gedanke muß

b) nicht blos im Allgemeinen, ſondern in Anwendung auf unſern bisherigen moraliſchen Zuſtand gedacht werden, auf unſer individuelles Verhalten.

Wir müßen alſo uns ſelbſt unpartheyiſch prüfen, und bey dieſer Prüfung muß Rückſicht genommen werden nicht blos auf das poſitiv begangene Böſe, ſondern auch auf das unterlaſſene Gute. Wir müßen uns überdieß lebhaft vergegenwärtigen die vielfachen Hülfsmittel zur Beſſerung, welche die göttliche Vorſehung gerade uns ertheilte, die manchfaltigen Umſtände, die gerade uns vom Böſen oder vom Fortgang im Böſen abhalten konnten und ſollten; wir müßen daran denken, wie Gott durch manche äußere von uns unabhängige Umſtände, wie er durch Leiden und Wohlthaten, durch Verbindung mit andern, wie viel er überhaupt in manchen Fällen beygetragen habe, uns kräftig zur Beſſerung zu ermuntern; und uns dann fragen, wie wir alles dieſes benuzt haben; wir müßen daran denken, daß alles, was Gott gethan hat, um Beſſerung bey uns zu bewirken, bisher mehr oder weniger fruchtlos bey uns war. Wir müßen ferner bey einer ſolchen Selbſtprüfung keineswegs blos in Betrachtung ziehen das Geſetzwidrige unſers äußern Verhaltens, ſondern vorzüglich auch an die Sündlichkeit unſerer innern Handlungen und unſerer herrſchenden Geſinnung denken. Viele beobachten ein ſolches äußeres Verhalten, daß wenigſtens Menſchen ihnen nicht leicht einen Vorwurf darüber machen können, aber ihr Inneres, ihre Geſinnung iſt verderbt. Aber auch bey denen, deren Verhalten im Ganzen mehr oder weniger geſetzwidrig war, ſoll die Selbſtprüfung vorzüglich auch auf das Innere gerichtet ſeyn. Unterſuchen ſoll der Menſch, wie diejenigen ſeiner Handlungen beſchaffen waren, die blos in ſeinem Innern vorgiengen; er

ſoll ſich erinnern, wie oft er böſe Gedanken, Begierden, Gefühle, abſichtlich erregt oder freywillig genährt, wie oft er in der Einſamkeit ſich mit Gedanken ꝛc. beſchäftigt habe, die nicht nur eines Chriſten, ſondern auch eines Menſchen unwürdig ſind. Unterſuchen ſoll er vorzüglich, wie ſeine Geſinnung, wie die Triebfedern ſeines Handelns beſchaffen waren. Daran ſoll er ſich erinnern, daß die innerſte Quelle ſeines Lebens verdorben war; aber er ſoll auch beſtimmt unterſuchen, welche beſondere böſe Neigung oder Neigungen gerade bey ihm wirkten, und Haupttriebfedern ſeines innern und äußern Handelns waren. Nur eine ſolche Prüfung kann zu einer richtigen und wirkſamen Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit führen. Freylich kann die Selbſtkenntniß nicht in einer kurzen Periode vollendet werden, freylich wird ſie nur allmählig vervollkommnet; aber der Anfang derſelben wenigſtens wird nothwendig zur Entſtehung der chriſtlichen Tugend erfordert, wenigſtens das, daß wir mit Ueberzeugung erkennen, nicht nur überhaupt, daß eine böſe Geſinnung bey uns herrſcht, ſondern auch, welche böſe Neigungen Quelle unſers Wollens und Handelns waren. Dieſe Erkenntniß muß aber auch

II) mit ächter Reue verbunden ſeyn. Denn nach dem Ausſpruch Jeſu wird zur Sinnesänderung erfordert, Anerkennung unſerer Verſchuldung und Strafwürdigkeit Luk. 15, 18. f. 18, 13. Eine gefühlvolle (Luc. 18, 13.) Ueberzeugung von unſerer Verſchuldung und Strafwürdigkeit wird dazu erfordert; eine ſolche Anerkennung unſerer Sündhaftigkeit iſt aber nothwendig mit Bereuung des Böſen als

Bösen und mit einem aufrichtigen Abſcheu gegen das Böſe überhaupt verbunden.

Wer blos glaubt, ſeine bisherige Handlungsart und Geſinnung habe unangenehme Folgen, wer nicht die Ueberzeugung hat, daß die Verknüpfung unangenehmer Folgen mit einer verdorbenen Geſinnung und Handlungsart eine gerechte ſey, daß das Böſe an ſich ſelbſt ſtrafwürdig, folglich verabſcheuungswerth ſey, bey dem geht die Veränderung nicht vor, von der Jeſus ſpricht, der erkennt nicht mit Ueberzeugung ſeine Strafwürdigkeit an, deſſen Reue kann auch nicht ächt ſeyn. Dieß beſtätigt auch 2 Cor. 7, 10. Wir müſſen alſo, wenn unſer Sinn wirklich geändert werden ſoll, vor allem andern erkennen, daß Sünde und Sündhaftigkeit an ſich ſelbſt ein ſehr großes Uebel und ſtrafwürdig, folglich verabſcheuungswerth ſey.

Nach der Lehre Jeſu und der Apoſtel wird zur chriſtlichen Sinnesänderung erfordert eine mit ächter Reue verbundene Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit; dieß wird auch dadurch beſtätigt, daß

2) zur Entſtehung der chriſtlichen Tugend Glaube an Jeſum im engern Sinn erfordert wird. Ich will zuerſt erweiſen, daß dieſer Glaube wirklich dazu erfordert werde, und dann zeigen, auch daraus folge, daß lebendige Erkenntniß unſerer Sünden zur Sinnesänderung erfordert werde. Glaube an Jeſum im engern Sinn bezieht ſich, was den Gegenſtand betrifft, zunächſt auf die Verheiſſung der Sündenvergebung, die im Evangelio enthalten iſt. Aber der Glaube an dieſe Verheiſſung kann in der Anwendung nicht getrennt werden vom Glauben an gewiße andere Verheiſſungen,

die mit jener in engem Zuſammenhang ſtehen. Glaube an Jeſum im engern Sinn bezieht ſich zugleich auf die Verheiſſungen eines beſondern göttlichen Beyſtandes zur Beſſerung, und der künftigen Seligkeit im überirdiſchen Reich Gottes und Chriſti.

Dieſe Verheiſſungen des Evangelii, zunächſt die der Sündenvergebung, vertrauensvoll und dankbar in Beziehung auf ſich ſelbſt annehmen, heißt an Jeſum glauben im engern Sinn. Es iſt nicht von bloßem Fürwahrhalten die Rede, das freylich nothwendig darin enthalten iſt. Glaube iſt ein wirkſames Fürwahrhalten, oder lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit oder den Wahrheiten, die der Gegenſtand deſſelben ſind, in Anwendung auf uns ſelbſt. Glauben an Jeſum im engern Sinn iſt daher ein wirkſames, mit perſönlicher Aneignung verbundenes, Fürwahrhalten der Verheiſſung, daß Gott uns in Rückſicht auf den Tod Chriſti begnadigen wolle, und der damit zuſammenhängenden Verheiſſungen des Evangeliums; oder ein ſolches Vertrauen auf die göttliche Gnade, das gegründet iſt auf Jeſum und namentlich auf ſeinen Tod. Dieß iſt das Weſentliche, welches der Glaube an Jeſum bey ſeinem erſten Anfang gemein hat mit dem Glauben an Jeſum in ſeinem Fortgang; oder dieß iſt es, was er beym Anfang der Beſſerung gemein hat mit dem Glauben an Jeſum, der erſt folgt auf die Sinnesänderung. Der Unterſchied des einen und des andern beſteht darin: Ehe die Sinnesänderung vollendet und ehe der Menſch ſich der vollendeten Sinnesänderung, ehe er ſich einer ächten Reue, der Verabſcheuung alles Böſen, des ernſtlichen und wirkſamen

Vorſatzes, Gott zu gehorchen, bewußt iſt, beſteht der Glaube darin, daß der Menſch Begnadigung hofft, daß er vertrauensvoll glaubt, die Anſtalt Gottes zur Begnadigung gehe namentlich auch ihn an, Gott wolle unter der Bedingung einer ächten Reue und eines aufrichtigen und feſten Vorſatzes, Gott zu gehorchen, auch ihm vergeben. Der Glaube aber, der auf die Sinnesänderung (oder auf die ächte Reue und den damit verbundenen Vorſatz) folgt, iſt nicht blos Hoffnung, ſondern volles Vertrauen, und beſteht darin, daß der Menſch glaubt mit lebendiger Ueberzeugung, Gott habe ihm ſeine Sünden vergeben, (nicht blos, er wolle es thun,) er habe ſchon die Rechte eines von Gott Begnadigten, namentlich und vorzüglich das Recht zur künftigen Seligkeit. Der Glaube, der auf die Sinnesänderung folgt, ſpricht ſich aus Röm. 5, 1. f. 8, 31. ff.

Nun iſt zu zeigen,

a) daß Glaube an Jeſum im engern Sinn zur chriſtlichen Sinnesänderung erfordert wird.

(Dabey iſt natürlich nur von ſolchen die Rede, die das Chriſtenthum kennen, oder Fähigkeit und Gelegenheit haben, es hinlänglich kennen zu lernen. Es iſt die Rede von chriſtlicher Sinnesänderung, die hinlängliche Kenntniß des Chriſtenthums vorausſezt.) Daß Glaube an Jeſum im engern Sinn ſeinem Anfang nach erfordert werde, zur chriſtlichen Sinnesänderung, läßt ſich beweiſen

α) aus der Verbindung der Stelle Luc. 15, 18. 20. mit allen denen, aus welchen folgt, daß die Hoffnung der Begnadigung oder der Glaube an Begnadigung ge-

gründet ſeyn müße auf Chriſtum und namentlich ſeinen Tod. In jener Parabel, Luc. 15, 18. 20. iſt auch das enthalten, daß Zutrauen zu Gott in Hinſicht auf Begnadigung erfordert werde zur Sinnesänderung. Dieß läßt ſich wohl aus v. 18. 20. richtig ſchließen. Den Entſchluß, zu ſeinem Vater zurückzugehen, hätte jener Sohn nicht ernſtlich gefaßt, und nicht ausgeführt, wenn er nicht die zuverſichtliche Hoffnung gehabt hätte, er werde, ſeiner Verirrungen ungeachtet, von ſeinem Vater nicht verſtoßen werden, ſein Vater werde ihm wenigſtens die Bitte gewähren, ihn unter ſeine Hausgenoſſen aufzunehmen. Daß aber ein reuevoller Sünder von Gott bey weitem mehr zu hoffen habe, und hoffen ſolle, deutet das Folgende an. Der Vater that ohne Vergleichung mehr, als der Sohn gehofft hatte. Der Vater behandelte ihn wie einen ganz gehorſamen Sohn; er gab ihm gleich die auffallendſten Beweiſe der zärtlichſten Liebe (v. 20—22.). In dieſer Parabel liegt alſo: Zur Sinnesänderung wird auch Vertrauen auf die göttliche Gnade erfordert, und der reuevolle Sünder darf Gott bey weitem mehr zutrauen, als jener Sohn ſeinem Vater; er darf die höchſten Beweiſe der Liebe von Gott erwarten; er darf hoffen, von Gott ſo behandelt zu werden, als wäre er kein Uebertreter des göttlichen Geſetzes. Verbindet man nun mit dieſem allgemeinen Ausſpruch Jeſu andere Belehrungen Jeſu und der Apoſtel, in denen eine nähere Beſtimmung der Lehre von der Begnadigung und von dem Vertrauen auf die göttliche Gnade enthalten iſt; ſo ergiebt ſich der beſtimmtere Satz: Zur chriſtlichen Sinnesänderung wird ein auf Jeſum und nament-

lich auf ſeinen Tod gegründetes Vertrauen auf die göttliche Gnade erfordert.

Dieſe Stellen ſind aber aus der Dogmatik bekannt. Eben der Satz, daß Glaube an Jeſum in dieſem Sinn zur chriſtlichen Sinnesänderung erfordert werde, läßt ſich

β) erweiſen aus der Vergleichung derjenigen Stellen, in welchen der Glaube allein für Bedingung der Begnadigung oder ewigen Seligkeit erklärt wird, mit denjenigen, in welchen Sinnesänderung überhaupt als Bedingung der Begnadigung oder künftigen Seligkeit dargeſtellt wird. Es giebt

א) Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel, wo der Glaube an Jeſum allein, (der Glaube an ihn im engern Sinn) für eine Bedingung der Begnadigung und Seligkeit erklärt wird, z. B. Joh. 3, 14. ff. Das υψωθηναι Jeſu iſt ähnlich der Erhöhung jenes Ceraſten (jener Schlange). Ohne Zweifel alſo bedeutet υψωθηναι hier die Erhöhung Jeſu an das Kreuz, und ſelbſt das ſyriſch-chaldäiſche Wort, das Jeſus wohl gebrauchte, (זְקִף) wird zuweilen von Aufgehängten oder Gekreuzigten gebraucht, vergl. Eſr. 6, 11., und Eſth. 7, 10. (in der chald. Paraphr.) *) Der Sinn iſt alſo: Eine Folge der Erhöhung Jeſu ans Kreuz werde ſeyn, daß alle, die auf ihn vertrauen, nicht unſelig werden. Πιστευειν kann in dieſem Zuſammenhang nichts bedeuten, als zunächſt das Vertrauen auf Jeſum, und zwar in Beziehung auf ſeinen Kreuzestod. Es korreſpondirt dem Vertrauen, mit welchem die Iſ-

*) Auch in der älteren ſyriſchen Ueberſetzung des N. T. Matth. 20, 19. iſt זקף ſoviel als kreuzigen.

raeliten auf jenen Ceraſten hinſehen ſollten. Eben dieſer Glaube iſt es auch unſtreitig, von dem Paulus ſpricht: Röm. 3, 22. 25. (es iſt das Vertrauen auf Jeſum, als denjenigen, durch welchen, durch deſſen Tod Befreyung von der Strafe unſerer Sünde bewirkt worden iſt; πιςις ἐν τω ἁιματι Χριςȣ (v. 25.), das Vertrauen auf Chriſtum, inſofern er ſtarb zur Vergebung unſerer Sünden.

ב) Aber in andern Stellen wird Sinnesänderung (Wiedergeburt ꝛc.) ebenſo unſtreitig für eine nothwendige Bedingung der Begnadigung oder der Seligkeit erklärt. Joh. 3, 3. 5. verſichert Jeſus, nur der könne in Gottes Reich kommen, der wiedergeboren ſey durch Gottes Wirkung. Alſo muß Jeſus vorausgeſezt haben, daß alle, die das Vertrauen, von welchem er v. 15. 16. ſpricht, auf ihn ſetzen, wiedergeboren ſeyen; alſo muß der Anfang des Vertrauens auf Jeſum ſelbſt zur Wiedergeburt v. 3. 5. gehören: Oder Jeſus hat das, was er vorher von Wiedergeburt ſagte, (zum Theil) dadurch erklärt, daß er verſicherte, daß alle, die an ihn glauben, zum ewigen ſeligen Leben gelangen, oder in Gottes herrliches Reich kommen werden. Eben derſelbe Apoſtel Paulus, der Röm. 3. ꝛc. Vertrauen auf Chriſtum allein als Bedingung der Begnadigung nennt, erklärt, daß bey Chriſto nur eine καινη κτισις gelte (Gal. 6, 15. vgl. 5, 6.), daß alſo nur diejenigen, die (dem Innern nach, ihrer Geſinnung nach) umgeſchaffen ſeyen, an den hohen Wohlthaten, die wahre Chriſten Chriſto verdanken, Theil nehmen können ꝛc. vgl. auch Apg. 3, 19.

Und Jeſus hat kurz vor ſeiner Erhöhung Luc. 24, 47.

ſeinen Apoſteln den Auftrag gemacht, Menſchen von allen Völkern, Vergebung der Sünden, und als Bedingung davon μετανοιαν anzukündigen. Vergleicht man nun die Stellen von der lezten Art mit denen von der erſten; ſo ergiebt ſich, daß zur Sinnesänderung namentlich auch Glaube an Jeſum weſentlich erfordert werde. Denn nur unter dieſer Vorausſezung laſſen ſich jene Ausſprüche in vollkommene Harmonie mit einander bringen. vgl. 1 Joh. 5, 1. Dieß kann endlich

γ) beſtätigt werden, durch alle die Ausſprüche, in denen der Glaube an Jeſum im engeren Sinn als wirkende Urſache, oder als Quelle der chriſtlichen Tugend oder der Liebe beſchrieben wird. Hieher gehört z. B. Gal. 5, 6. [die πιςις erklärt er für das Princip der ganzen chriſtlichen Tugend. Nun zeigt aber der Zuſammenhang mit v. 4. 5. und andern Stellen, daß die πιςις nicht blos Glaube an die göttliche Lehre Jeſu, ſondern vertrauensvolle und dankbare Annahme der Verheiſſung der Begnadigung bedeutet, die ſich auf Chriſtum und namentlich auf ſeinen Tod gründet (vgl. 3, 13.)].

Eben das liegt auch in mehreren andern Stellen, z. B. 1 Joh. 5, 1. ff., wo der Glaube, daß Jeſus, Chriſtus ſey, Vertrauen auf ihn als Sohn Gottes und Seligmacher der Menſchen, für das erklärt wird, wodurch der Menſch in den Stand geſezt werde, die Welt zu überwinden, und zugleich geſagt wird, jeder der an Jeſum Chriſtum glaube, ſey γεγεννημενος εκ τȣ Θεȣ. Damit kann 1 Petr. 1, 3. ff. Gal. 2, 20. Luc. 7, 47. ꝛc. verbunden werden. Wenn nun aber aus dieſen Stellen der Schluß hervorgeht, daß Glaube an

Jeſum Quelle der chriſtlichen Tugend (der chriſtlichen Gottſeligkeit) ſey; ſo läßt ſich auch daraus ſicher ſchlieſſen, daß ihre Entſtehung nothwendig in ſich begreife die Entſtehung jenes Glaubens, — daß Glaube an Jeſum im engern Sinn nothwendig erfordert werde zur chriſtlichen Sinnesänderung.

Eben dadurch wird aber auch

b) der (ſchon erwieſene) Satz beſtätigt, daß eine lebendige Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit zur chriſtlichen Sinnesänderung erfordert werde, denn ohne dieſe kann jener Glaube nicht entſtehen; und ſchon darum iſt es ein ſehr unvernünftiger Gedanke, den man in den neueſten Zeiten oft genug wiederholte, ohne Rückſicht auf die Gegengründe, daß der Glaube an Jeſum in keinem nothwendigen Zuſammenhang mit Beſſerung und Heiligung ſtehe, [daß man die Menſchen überreden wolle, ſie können durch einen unfruchtbaren Glauben beſeligt werden.]

Der Glaube an Jeſum, wovon im neuen Teſtament und unſerem kirchlichen Syſtem die Rede iſt, iſt ein ſolcher, der gar nicht entſtehen kann, ohne daß ein Anfang der Beſſerung gemacht werde. Inſofern

1) er ſich zunächſt bezieht auf Verheiſſung der Sündenvergebung, ſezt er eine lebendige Ueberzeugung davon voraus, daß wir ſtrafwürdig ſeyen, und Sünde und Sündhaftigkeit an ſich ſelbſt ein ſehr groſſes Uebel und ſtrafwürdig ſey. Wir können unmöglich die Verheiſſung der durch Jeſu Tod erworbenen Sündenvergebung vertrauensvoll annehmen, und in Anwendung auf uns ſelbſt glauben, ohne überzeugt zu ſeyn, nicht blos daß auf herrſchenden Ungehorſam

göttliche Strafen folgen, ſondern vorzüglich auch davon, daß wir in Rückſicht auf unſere moraliſche Beſchaffenheit ſtrafwürdig ſeyen. Wenn irgend ein Menſch zwar Gottes Strafen fürchtete, aber ſie als unverdient betrachtete; ſo könnte er die Lehre des Evangelii von der Begnadigung unmöglich in Anwendung auf ſich glauben; denn zu dieſer gehört weſentlich, Gott wolle uns von verdienten Strafen freyſprechen, uns unſerer Strafwürdigkeit unerachtet ſeiner väterlichen Liebe würdigen. Die Sündenvergebung, die das Evangelium Jeſu ankündigt, iſt keineswegs Erlaſſung unverdienter Strafen. Kein Menſch kann alſo die Lehre des Evangeliums von der Begnadigung in Anwendung auf ſich glauben, ohne überzeugt zu ſeyn, daß er wegen ſeiner Sündhaftigkeit ſtrafwürdig und daß Sündhaftigkeit an ſich ſtrafwürdig ſey. Unmöglich können wir im Ernſt glauben, Jeſus ſey auch um unſerer Sünden willen geſtorben, wenn wir nicht namentlich auch unſere Verſchuldung anerkennen. Unmöglich können wir auf Jeſum als unſern Erlöſer von den Strafen unſerer Sünden vertrauen, ſo lange wir noch unſer Vertrauen auf unſer eigenes Verdienſt ſetzen zu dürfen meynen. Der Glaube an Jeſum im engern Sinn ſezt ſchon darum eine lebendige Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit voraus, weil er Glaube iſt an die Verheiſſung des Evangelii von der Sündenvergebung in Anwendung auf uns.

Aber dieſer Glaube ſteht

2) in untrennbarer Verbindung mit vertrauensvoller Annahme der Verheiſſung Gottes, daß er uns

durch ſeinen, auch übernatürlichen, Beyſtand Beſſerung möglich machen wolle; und auch in dieſer Hinſicht ſezt Glaube an Jeſum Anerkennung unſerer Verdorbenheit und Hülfsbedürftigkeit, und ein aufrichtiges und ernſtliches Verlangen nach Beſſerung voraus. Wie ſollte ein Menſch jene Verſicherung des Evangelii vom Beyſtande Gottes zur Beſſerung in Anwendung auf ſich von Herzen glauben, mit Vertrauen und Dankbarkeit annehmen können, ohne theils ſeine Verdorbenheit anzuerkennen, theils ein aufrichtiges und ernſtliches Verlangen nach dem zu fühlen, was ihm Gott möglich machen will durch ſeinen Geiſt, — nach der Heiligung? Dieſes Verlangen aber kann ohne Reue über unſere Sünden, es kann ohne lebendige Achtung für die Heiligkeit des göttlichen Geſetzes nicht ſtattfinden.

3) Eben ſo ſezt der Glaube an Jeſum ein aufrichtiges und ernſtliches Verlangen nach Beſſerung (Heiligung), alſo auch lebendige Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit, inſofern voraus, als er in ſich ſchließt die Hoffnung der himmliſchen Seligkeit. Die Verheiſſung dieſer Seligkeit kann keiner vertrauensvoll und dankbar annehmen, ohne aufrichtiges Verlangen nach dieſer Art von Seligkeit zu fühlen.

Aber dieſe Seligkeit iſt an ſich ſo beſchaffen, daß es durchaus unmöglich iſt, ſie aufrichtig zu wünſchen, ſo lange man nicht aufrichtig Heiligung will. Das Reich Gottes, in dem wir beſeligt werden ſollen, iſt ein ſolches Reich, in dem nur die geſättigt werden, die hungern und dürſten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6.), [ein ſolches Reich, in welchem der Wille Gottes

vollkommen befolgt wird (Matth. 6, 10.)]. Ein weſentlicher Theil jener Seligkeit beſteht darin, daß wir mit dem heiligſten Weſen, mit Gott und Jeſu, in nähere Verbindung kommen, — daß wir mit heiligen Geiſtern in Gemeinſchaft ſtehen. — Wie könnte aber ein Menſch aufrichtig wünſchen, dieſe Seligkeit zu erlangen, wenn er nicht ein aufrichtiges Verlangen nach Heiligkeit fühlt? Der Glaube an Jeſum im engern Sinn kann alſo nicht entſtehen, ohne daß ſchon der erſte Anfang der Beſſerung da iſt, ohne daß ein aufrichtiges Verlangen nach Beſſerung vorhanden iſt. Auch können nur diejenigen die im Evangelium enthaltene Verheiſſung der künftigen Seligkeit vertrauensvoll annehmen, die auch das aufrichtig und ernſtlich wollen, was das Evangelium für eine **Bedingung** derſelben erklärt. Ferner gehört zum Glauben an Chriſtum überhaupt aufrichtiges Wollen **alles** deſſen, was wir durch Chriſtum werden können und ſollen, alſo auch (1 Cor. 1, 30.) der **Heiligung**.

Daß nach der Lehre Jeſu

3) auch ein aufrichtiger, feſter und wirkſamer (in That übergehender) **Vorſatz**, den uns bekannt gemachten **Willen Gottes zu befolgen**, zur Sinnesänderung erfordert werde, kann aus Luc. 15, 18. 20. Apg. 26, 20. ꝛc., aber auch ſchon daraus geſchloſſen werden, daß ächte Reue und ächter **Glaube** an Jeſum zur chriſtlichen Sinnesänderung gehören.

Alle dieſe Sätze laſſen ſich nun

b) **mittelbar** aus der chriſtlichen Lehre erweiſen, aus dem **Zweck** der chriſtlichen **Sinnesänderung**, aus dem Verhältniß der Reue und des Glau-

bens an Jeſum zur chriſtlichen Tugend. Sobald man einen richtigen Begriff von dieſer vorausſezt, ſo läßt ſich begreifen, warum einestheils Reue und anderntheils Glaube an Jeſum im engern Sinn zur Entſtehung der chriſtlichen Tugend erforderlich ſeye. Dieß läßt ſich

I) erweiſen in Abſicht auf die Reue und Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit. Chriſtliche Tugend kann unmöglich entſtehen, ohne daß wir den aufrichtigen und feſten Vorſatz faſſen, uns zu beſſern, nicht blos einen unbeſtimmten Entſchluß zur Beſſerung, ſondern den beſtimmten faſſen, nicht nur überhaupt von keiner böſen Neigung, ſondern namentlich von keiner derjenigen uns beherrſchen zu laſſen, die bisher uns beherrſchten, namentlich unſern bisherigen Sünden zu entſagen. Daraus folgt nothwendig, daß der Anfang der chriſtlichen Beſſerung nicht ſtatt finden kann, ohne reuevolle Anerkennung unſerer Sündhaftigkeit. Wir können uns nicht ernſtlich entſchließen, uns zu beſſern, ohne überzeugt zu ſeyn, daß wir der Beſſerung bedürftig ſeyen, daß unſere bisherige Geſinnung nicht recht beſchaffen war. Wir können keinen beſtimmten auf unſere Individualität ſich beziehenden, Entſchluß zur Beſſerung faſſen, ohne die individuelle Modifikation der Verdorbenheit, die ſich bey uns findet, anzuerkennen; wir können nicht unſern bisherigen Sünden entſagen wollen, ohne zu erkennen, welche Sünden und böſe Neigungen gerade bey uns herrſchend waren, in welcher Geſtalt ſich die verkehrte Selbſtliebe gerade bey uns äußerte. Wir müßen mit Reue unſere Sündhaftigkeit erkennen, wenn wir einen beſtimmten Entſchluß zur Beſſerung namentlich in der

Hinſicht, in welcher wir gerade der Beſſerung bedürfen, faſſen und ausführen wollen. Aber unſere Reue muß

2) eine ſolche ſeyn, die ſich keineswegs blos auf den natürlichen Trieb zu eigenem Wohlſeyn gründet, ſie muß eine ſolche ſeyn, bey der die Ueberzeugung zu Grund liegt, daß das Böſe als Böſes verabſcheut werden ſolle, daß es an ſich etwas ſtrafwürdiges ſey. Denn wenn dieſe Ueberzeugung bey der Reue nicht zu Grund liegt, und wichtigen Einfluß darauf hat, ſo kann die Reue, wenn auch das Gefühl noch ſo ſchmerzhaft iſt, nicht eine wahre, nicht eine ſolche Beſſerung zur Folge haben, wie ſie nach dem Evangelio und der Vernunft beſchaffen ſeyn ſoll. Eine Reue jener Art kann freylich die Folge haben, daß der Menſch ſeine Sitten beſſert. Aber dieß kann ganz wohl mit einer fortdaurenden tiefen und herrſchenden Verdorbenheit beſtehen. Von einer ſolchen Beſſerung iſt die Rede, durch die ächte chriſtliche Tugend erzeugt wird; und dazu kann eine ſolche Reue nicht beytragen, deren Quelle einzig die natürliche Neigung zum Wohlſeyn iſt, die blos daher kommt, daß man die unangenehmen Folgen ſeiner Handlungsart, aber einzig darum verabſcheut, weil ſie im Widerſpruch ſtehen mit unſerer natürlichen Abneigung gegen das Unangenehme oder mit dem natürlichen Trieb zum Wohlſeyn.

Eine ſolche Reue kann nicht zur chriſtlichen Beſſerung beytragen,

α) weil aus derſelben Abſcheu gegen das Böſe an ſich nicht hervorgehen kann. Man wird dabey zwar

Befreyung von allen unangenehmen Folgen der Sün⸗de wünſchen; aber weil man dieſe blos deßwegen ver⸗abſcheut, weil ſie unangenehm ſind, ſo kann daraus nicht entſpringen Haß gegen das Böſe an ſich.

Man wird vielleicht ſeine Handlungsart ändern, aber im Innerſten wird die Neigung zum Böſen fort⸗dauren; man wird nur wünſchen, daß unangenehme Folgen von der Befriedigung unſerer Neigung ge⸗trennt ſeyn möchten.

β) Gehört zur chriſtlichen Tugend weſentlich ein höherer Grad von Liebe (und Zutrauen) zu Gott. Aber dieſer Sinn kann nicht bey einer ſolchen Reue entſtehen, deren Princip einzig natürliche Abneigung gegen das Unangenehme iſt. Wer ſich in dieſer Ge⸗müthsſtimmung befindet, wird Gott nicht lieben kön⸗nen, ſondern als ein Weſen betrachten, das ganz will⸗kührlich mit einer gewißen Geſinnung und Handlungs⸗art unſelige Folgen verknüpft habe, und daher immer nur einen geheimen Widerwillen gegen Gott empfin⸗den, der mit dem an ſich Gleichgültigen willkühr⸗lich ſo viel Unangenehmes verknüpft habe. Die Reue muß nothwendig aus der lebendigen Ueberzeu⸗gung hervorgehen, daß das Böſe an ſich ſelbſt verab⸗ſcheuungswerth und bereuungswerth ſey, daß jede dem göttlichen Geſetz widerſtrebende Handlung ſtrafwür⸗dig ſey.

Aber daraus folgt freylich nicht,

3) daß nicht bey der Reue auch der natürliche Trieb zum Wohlſeyn mitwirken dürfe und oft ſolle. Denn

α) kann der Laſterhafte in der Regel nicht zum fe⸗

ſten Entſchluß kommen, einer Handlungsweiſe, die ihm ſo viel ſinnliches Vergnügen verſchaffte, ganz auf immer zu entſagen, wenn er nicht auch überzeugt iſt, daß er nur durch entgegengeſezte Geſinnung glücklich, und daß er bey ſeiner bisherigen am Ende nothwendig unſelig werde.

β) Ueberdieß iſt Rückſicht auf die unangenehmen Folgen der Sündhaftigkeit, (ſelbſt auch in manchen Fällen im Fortgang der Beſſerung,) ein ſtarkes Gegengewicht gegen manche Hinderniſſe.

γ) Auſſerdem iſt noch in Betrachtung zu ziehen, daß Rückſicht auf die unangenehmen Folgen herrſchender Verdorbenheit für viele die erſte Veranlaſſung zu einem ernſten Nachdenken über ihren moraliſchen Zuſtand iſt, daß das Gefühl der unſeligen Folgen herrſchender Sündhaftigkeit für viele die erſte Aufforderung iſt, der Stimme ihres Gewiſſens Gehör zu geben, alſo durch jenes das moraliſche Gefühl in Thätigkeit geſezt wird. — Jeſus ſelbſt hat ebendeßwegen auch den Umſtand in die Parabel vom verlohrnen Sohn (Luc. 15,17. vgl. 18.) aufgenommen, er habe daran gedacht, daß er ſich durch ſeine Schuld in einen ſo traurigen Zuſtand geſtürzt habe. Aber auch

δ) auf rein moraliſche Art kann Rückſicht auf die nachtheilige Folgen herrſchender Sündhaftigkeit wirken. Auch der Gedanke kann zur Reue mitwirken, daß wir durch eigene Schuld bisher manche phyſiſche Uebel herbeygeführt und dadurch unſere Pflicht verlezt haben, daß wir unſern Mitmenſchen und uns dadurch Nachtheile verurſacht, und einer Uebertretung des heiligen Geſetzes Gottes uns ſchuldig gemacht haben. Zur Sinnesänderung wird

II) Glauben an Jeſum erfordert. Auch dieß läßt ſich aus dem Zweck der chriſtlichen Sinnesänderung herleiten.

1) Ohne den Glauben an Jeſum im engern Sinn kann bey einem ſeine Verſchuldung lebendig erkennenden Menſchen, die kindliche Liebe gegen Gott, die zur chriſtlichen Tugend gehört, und eine ſo dankbare und vertrauensvolle Liebe gegen Jeſum, als wir ihm ſchuldig ſind, nicht wohl entſtehen, — nicht entſtehen bey einer ſolchen Gemüthsſtimmung, die nothwendig zum Anfang der Beſſerung gehört, bey der man nicht durch Selbſttäuſchung geblendet iſt, ſondern ſeine Sündhaftigkeit lebendig anerkennt.

Soll eine vertrauensvolle Liebe gegen Gott geweckt werden, ſo bedarf der ſeine Verſchuldung innig fühlende Menſch zuerſt vor allem andern einer zuverläßigen Hoffnung der Begnadigung, — einer hinlänglich feſten Ueberzeugung davon, daß Gott ihn, unter der Bedingung einer ächten Reue, von den Strafen ſeiner Sünden freyſprechen und beſeligen wolle. Und dieſe Hoffnung und Ueberzeugung kann, wenn ſie hinlänglich begründet ſeyn ſoll, ſich nur auf die göttliche Offenbarung gründen. Iſt ſie aber darauf gegründet; ſo muß ſie auch ein ſolches Vertrauen auf die Gnade Gottes ſeyn, das ſich auf Jeſum und ſeinen Tod gründet. Die bloße Vernunft kann uns darüber keine befriedigende Belehrung geben, ob Gott verſchuldete Menſchen begnadigen wolle oder nicht. Sie kann nicht beſtimmen, welches Maas von göttlicher Güte gegen ſündige ſtrafwürdige Geſchöpfe mit ſeiner höchſten Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit vereinbar ſey;

ſie kann uns ebendarum nicht einmal einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit davon geben, daß Gott ſündige Menſchen, bey einer ächten Reue (bey einem aufrichtigen Streben nach Beſſerung) von den Strafen der Sünden (von Strafen in der künftigen Welt) freyſprechen, daß er ſie ſeiner ganzen väterlichen Liebe in dieſer und jener Welt würdigen wolle.

Durch bloße Vernunft können wir uns nicht zu einer hinlänglich beruhigenden und begründeten Hoffnung der Begnadigung und Seligkeit erheben, — um ſo weniger, je richtiger die Erkenntniß und je lebhafter das Gefühl von der Größe unſerer Verſchuldung gegen Gott iſt. Wird aber jene Hoffnung auf die chriſtliche Offenbarung gebaut, ſo muß ſie ſich gründen auf Jeſum als unſern Erlöſer, der eben in der Abſicht ſein Leben für uns ließ, um uns Vergebung der Sünden und Seligkeit zu verſchaffen. Eben darum wird auch dieſer Glaube dazu erfordert, den Sinn einer vertrauensvollen kindlichen Liebe gegen Gott bey uns hervorzubringen. Ohne dieſen Glauben muß eine ſolche ängſtliche Furcht vor Gott und ſeinen Strafen bey dem, der ſeine Verſchuldung lebhaft anerkennt, herrſchend ſeyn, die ihrer Natur nach nicht beſtehen kann mit wahrhaft kindlicher Liebe gegen Gott als unſern Vater. Alſo kann dieſe nicht entſtehen ohne den Glauben an Jeſum; folglich wird dieſer Glaube weſentlich erfordert zur Entſtehung der chriſtlichen Tugend.

Mit dieſem Grunde kann man noch andere verbinden.

2) Auch eine ſolche Liebe gegen Jeſum, als

zur chriſtlichen Tugend gehört, kann nicht entſtehen ohne Glauben an ihn im engern Sinn. Ebendieß iſt der ſtärkſte Verpflichtungs- und Aufmunterungsgrund zur höchſten Dankbarkeit und zur vertrauensvollſten Liebe gegen Jeſum, daß er vorzüglich in der Abſicht unter ſo drückenden Umſtänden in dieſer Welt lebte, und ſich freywillig in den Tod hingab, um unſer Erlöſer von den unſeligen Folgen der Sünden zu ſeyn. Eben darum kann eine ſo dankbare und vertrauensvolle Liebe gegen Jeſum, als wir ihm ſchuldig ſind, unmöglich geweckt werden und herrſchend werden, ohne die lebendige Ueberzeugung, daß wir der Liebe Jeſu unſere Begnadigung und Seligkeit zu danken haben. Damit kann man die weitere Betrachtung verbinden: Nicht blos aus dieſem Grunde, ſondern auch in anderer Hinſicht iſt dieſer Glaube ein höchſt wirkſames, durch kein anderes in unſerer Gewalt ſtehendes Mittel zu erſetzendes, Beförderungsmittel einer willigen, muthigen und von Stolz reinen Entſchloſſenheit zu einem uneingeſchränkten Gehorſam gegen die Gebote Gottes und Jeſu. Er iſt

a) ein höchſt wirkſames Beförderungsmittel theils einer willigen und muthigen, theils einer von Stolz reinen Entſchloſſenheit.

α) Der **Willigkeit** und des **Muths**, den feſten Entſchluß zu faſſen, und auszuführen, alle ſeine Neigungen Gottes heiligem Geſetz ohne Einſchränkung unterzuordnen. Ein höchſt wirkſames Beförderungsmittel dieſer Willigkeit und dieſes Muths iſt der Glaube an Jeſum, nicht blos, weil er Quelle der Liebe gegen Gott und Jeſum iſt, ſondern auch aus folgendem Grunde:

א) Sehr hinderlich iſt für unſere Willigkeit und unſern Muth in Hinſicht auf Gehorſam gegen das göttliche Geſetz die mehr oder minder peinliche Unruhe, die aus der Ungewißheit entſpringt, ob wir nicht auch bey redlichem Streben nach Beſſerung, in der künftigen Welt doch Strafen unſerer bisherigen Abweichungen vom göttlichen Geſetz werden leiden müßen, durch die unſer künftiger Zuſtand ſo werde modifizirt werden, daß er im Ganzen unſelig ſeyn werde. Eine ſolche Unruhe hat wohl immer einen mehr oder minder nachtheiligen Einfluß auf die Thätigkeit für das Gute; es fehlt dabey an Luſt und Muth, den Weg zu betreten, den das Chriſtenthum vorzeichnet.

Von dieſer Unruhe aber werden wir durch den Glauben an Chriſtum befreyt. Durch dieſen Glauben wird

ב) ferner der Zweifel vollkommen gehoben, ob es in Beziehung auf unſere Glückſeligkeit der Mühe werth ſey, uns zu entſchließen zu ſo vielen Entbehrungen und Aufopferungen, als der Gehorſam gegen Gottes und Jeſu Gebote fordert; und auch in dieſer Hinſicht trägt der Glaube an Jeſum bey, die Willigkeit und den Muth zur Beſſerung zu befördern.

Die Hoffnung der künftigen Seligkeit, die mit dieſem Glauben verbunden iſt, iſt aber auch an ſich betrachtet eine kräftige Aufforderung zum Streben nach Heiligkeit. Denn das Evangelium verſichert uns nicht blos davon, daß wir, wenn wir unſern Sinn ändern, nicht unſelig ſeyn werden, ſondern es giebt auch die beſtimmte Verſicherung, daß wir zu einer unbeſchreiblich großen Seligkeit, Würde und Vollkommenheit in

jenem Leben gelangen werden, wenn wir ernſtlich nach der Heiligung ſtreben: Und dieß iſt an ſich eine ſtarke Aufforderung zu einer ſolchen Geſinnung und Handlungsart, bey der wir allein jener Seligkeit fähig werden. Die Ausſicht darauf iſt der ſtärkſte Antrieb, den Weg zu dieſem Ziel zu betreten, und unter allen Beſchwerlichkeiten auf demſelben fortzuwandeln.

3) Ueberdieß wird durch Glauben an Jeſum auch ein anderes Hinderniß weggeräumt, das jener Willigkeit und jenem Muth im Wege ſteht. Sehr hinderlich iſt nämlich auch die Ungewißheit, ob wir bey unſerer großen Schwäche, die wir beym Anfang der Beſſerung ſo lebhaft fühlen, ob wir bey ſo vielen Hinderniſſen des Guten, denen wir entgegenſehen, vermögend ſeyn werden, unſern Entſchluß auszuführen, wirklich auch uns zu beſſern und in der Beſſerung zu beharren. Dieſer Zweifel aber wird aufs vollkommenſte gehoben durch die Ueberzeugung, die der Glaube an Jeſum in ſich ſchließt, daß wir auf einen fortdaurenden allmächtigen Beyſtand rechnen dürfen, wenn wir uns nur aufrichtig und ernſtlich beſtreben, zu thun was wir thun können und ſollen, daß uns die mächtigſten Feinde des Guten, daß uns die ſtärkſten Reizungen zum Böſen, unſerer Schwäche unerachtet, nicht überwältigen werden, unter der mächtigen Mitwirkung deſſen, der uns durch ſeine allmächtige Kraft zum Ziel der Heiligkeit und Vollkommenheit führen will.

Der Glaube an Jeſum iſt ein höchſt wirkſames Beförderungsmittel der **Willigkeit** und des **Muths**, den feſten Entſchluß zu faſſen und auszuführen, dem göttlichen Geſetz zu gehorchen.

β) Er iſt zugleich Quelle eines ſolchen Entſchluſſes zum Gehorſam gegen Gott und Jeſum, der rein iſt von Stolz. Jeder Anfang von Beſſerung, der aus Stolz hervorgeht, iſt nicht einmal Anfang einer ächten Beſſerung; und Stolz iſt ſeiner Natur nach hinderlich für wirkliches Fortſchreiten in der Tugend.

Aber der Glaube an Jeſum reinigt das Herz von Stolz: Er wirkt einen mit Demuth verbundenen Gehorſam gegen Gott und Chriſtum. Denn er iſt unvereinbar mit dem ſtolzen Wahn, daß wir durch eigenes Verdienſt uns ein Recht auf Seligkeit erwerben, und daß wir durch eigene Kraft geheiligt werden können. Dieſer Glaube iſt alſo ein ſehr wirkſames Beförderungsmittel einer willigen, ſtandhaft muthigen und von Stolz reinen Entſchloſſenheit zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz. — Und

b) er kann nicht erſezt werden durch ein anderes in unſerer Gewalt ſtehendes Mittel, — nicht durch bloße Reue, ebenſo wenig durch eine Ueberzeugung, die ſich auf bloße Vernunftgrundſäze ſtüzt.

Er kann nicht erſezt werden durch bloße Reue. Denn dieſe allein kann Willigkeit und Muth zum Gehorſam nicht geben. Vielmehr je ernſtlicher ſie iſt, deſto eher wird ſie, wenn nicht der Glaube ſich mit ihr verbindet, eine Niedergeſchlagenheit herbeyführen, die unſern Muth ſchwächt, unſere Thätigkeit für das Gute lähmt: Sie kann in Verzweiflung, ſie kann auch in eine leichtſinnige Verachtung des göttlichen Geſetzes übergehen.

Auch der Verräther Jeſu (Matth. 27, 3—5.) bereute ſein Vergehen; aber ſeine Reue war keine zur

Beſſerung führende, auch aus dem Grund nicht, weil ſie nicht verbunden war mit einem Zutrauen zur göttlichen Gnade; ſie endigte ſich in Verzweiflung.

Der Glaube an Jeſum kann aber auch nicht erſezt werden durch eine auf bloße Vernunft gegründete Ueberzeugung. Dieſe berechtigt uns allerdings anzunehmen, daß Gott zwiſchen Gebeſſerten und Ungebeſſerten einen Unterſchied in Abſicht auf ihr Schickſal in der künftigen Welt machen werde, aber ſie kann uns keine hinlänglich begründete und zu unſerer Beruhigung hinlängliche Ueberzeugung davon geben, daß die Gebeſſerten von Strafen in der künftigen Welt frey ſeyn werden, daß ihr Zuſtand in der künftigen Welt ein Zuſtand von Seligkeit ſeyn werde.

Aber, kann vielleicht noch gefragt werden, in Beziehung auf den Glauben an Jeſum, ſofern er als Erforderniß zur Sinnesänderung betrachtet wird: Kann nicht auch ein gewiſſenhafter Heide ſchon in dieſem Leben gebeſſert werden; und wenn dieß der Fall iſt, wie iſt man berechtigt anzunehmen, Glauben an Jeſum werde nothwendig zur Sinnesänderung erfordert? Dieſer Einwurf kann durch folgende Bemerkungen beantwortet werden:

1) Wenn es Heiden giebt, die deßwegen ſelbſt zu einer niedern Stufe von Tugend nicht gelangen, weil ſie ohne eigene Schuld keine Kenntniß vom Evangelio haben; ſo darf man erwarten, in Beziehung auf ſolche werde von Gott in der künftigen Welt eine Veranſtaltung getroffen, durch die ſie entſchädigt werden für den unverſchuldeten Mangel an Kenntniß des Evangeliums im gegenwärtigen Leben, oder: durch welche

ihnen das möglich gemacht wird, was im gegenwärtigen Leben für ſie nicht möglich iſt.

2) Allerdings können Heiden auch jezt ſchon in einem gewißen Grad gebeſſert werden. Aber daraus folgt

1) nicht, daß ſie ganz ohne Zutrauen zur Gnade Gottes gebeſſert werden können. Denn Gott kann doch wohl auch bey gewiſſenhaften Heiden durch innere und äußere Wirkungen das Gefühl von Zutrauen zu ſeiner Gnade in einem gewißen Grad hervorbringen.

2) Es folgt aber auch nicht aus jener Vorausſezung, daß Glaube an Jeſum nicht zur Entſtehung der chriſtlichen Tugend erfordert werde. Denn wenn Gott nicht bey einem Heiden durch eine auſſerordentliche Offenbarung das ganz erſezt, was ihm in Beziehung auf Religionskenntniß, ohne ſeine Schuld, fehlt, wenn Gott nicht durch auſſerordentliche Wirkungen Kenntniß und Ueberzeugung von dem Hauptinhalt des Evangeliums, bey ihm hervorbringt; ſo kann ſeine Tugend nicht die chriſtliche ſeyn; ſo kann ſeine Tugend nur eine unvollkommenere oder niedrigere ſeyn, als die chriſtliche. Es folgt alſo aus ſeiner vorausgeſezten Beſſerung nicht, daß zur höhern Tugend des Chriſtenthums Glauben an Jeſum nicht erfordert werde. Und wenn Chriſten das Evangelium vernachläßigen, oder keinen gewiſſenhaften Gebrauch davon machen; ſo erreichen ſie zuverläſſig nicht einmal die niedere Stufe von Tugend, die gewiſſenhafte Heiden erreichen. Denn dieſe erreichen darum eine gewiße Stufe von Tugend, weil ſie gewiſ-

ſenhaft ſind, und die Mittel und Gelegenheiten, die ihnen Gott darbot, treu benutzen, und auf die Stimme ihres Gewiſſens achten. Hingegen Chriſten, die das Evangelium, das ſie kennen, nicht gebrauchen, oder nicht einen gewiſſenhaften zweckmäßigen Gebrauch davon machen, ſind ebendarum nicht gewiſſenhafte Menſchen; ſie beweiſen nicht Treue in Beziehung auf die ihnen von Gott mitgetheilte Offenbarung, in Beziehung auf das vorzüglichſte, ihnen von Gott gegebene, Hülfsmittel der Beſſerung. Sie erreichen darum auch nicht die niedere Stufe von Tugend, zu der etwa der gewiſſenhafte Heide hier ſchon emporſteigt. Dieſer muß ſich nothwendig in einer Gemüthsſtimmung befinden, die ihn geneigt machen werde, das Evangelium anzunehmen, wenn er damit bekannt gemacht würde. Aber Chriſten, die das Evangelium vernachläßigen, befinden ſich nicht in dieſer Stimmung; es fehlt ihnen an lebendiger Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit; denn wo dieſe ſich findet, fühlt man das Bedürfniß, jedes gegebene zweckmäßige Mittel zur Beſſerung gewiſſenhaft anzuwenden, alſo auch das Evangelium zu gebrauchen als ein Beförderungsmittel der Willigkeit und des Muths zum Gehorſam gegen das göttliche Geſetz. [Aus ächter Reue (oder: aus lebendiger Erkenntniß der Sündhaftigkeit) geht der Glaube an das Evangelium hervor, wenn man Gelegenheit hat, es kennen zu lernen.] (Wem viel gegeben iſt, ſagt Jeſus, (Luc. 12, 48.) von dem wird viel gefordert; von Chriſten wird mehr gefordert, weil ſie im Beſitz größerer Hülfsmittel ſind.)

Erkenntniß der Sündhaftigkeit (Reue) und Glau-

be an Jeſum ſtehen miteinander in wechſelſeitigem Verhältniß. Der Glaube an Jeſum ſezt lebendige Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit in gewißem Grad voraus; er kann ohne ſie nicht entſtehen; aus dieſer geht auch das Gefühl des Bedürfniſſes des Glaubens hervor. Fühlt der Menſch das Bedürfniß der Beſſerung, ſo wird er geneigt ſeyn, ein ſolches Mittel dazu, wie der Glaube an das Evangelium iſt, zu ergreifen und zu gebrauchen. Fühlt er das moraliſch religiöſe Bedürfniß, Gott als ſeinen Vater lieben zu können, ohne ängſtliche Furcht mit kindlichem Zutrauen lieben zu können, in nähere Gemeinſchaft mit Gott zu kommen; ſo wird ihm auch die Belehrung des Evangelii um ſo erwünſchter ſeyn, daß jeder Gebeſſerte von Gott als ſein Sohn behandelt werde, und einſt in eine nähere höchſtbeſeligende und ewigdaurende Verbindung mit ihm kommen werde. Aber dieſer Glaube wirkt auch zurück auf die Erkenntniß der Sündhaftigkeit und auf die Reue. Er hat

1) nicht unwichtigen Einfluß auf die Selbſtprüfung, aus welcher Anerkennung unſerer Sündhaftigkeit hervorgeht. Wir werden um ſo williger ſeyn, uns ganz unpartheyiſch zu prüfen, um ſo weniger unſere Verſchuldung zu verkleinern ſuchen, wenn wir Hoffnung der Begnadigung haben.

Je weniger dagegen der Menſch von Gott hoffen zu dürfen meynt, auch im Fall des Anfangs der Beſſerung, je weniger er ſich der Furcht vor Strafe erwehren zu können glaubt; deſto weniger wird er geneigt ſeyn, ſeine Verdorbenheit vollſtändig kennen zu lernen,

deſto weniger wird er einen Blick in die Tiefe ſeiner Verdorbenheit ertragen können, deſto geneigter wird er ſeyn, ſeine Verſchuldung in ſeiner Vorſtellung zu verkleinern. Die Hoffnung der Begnadigung macht williger zur unpartheyiſchen Selbſtprüfung.

2) Zugleich trägt ſie zur Verſtärkung und Veredlung der Reue bey. Das lebhafteſte Gefühl von Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und Jeſum wird durch die Lehre von der Begnadigung geweckt; und wie ſehr muß durch dieſes Gefühl unſere Reue veredelt, und der Abſcheu gegen alles Böſe verſtärkt werden! Ueberdieß iſt der Glaube an Begnadigung, in wiefern er Beziehung hat auf die Thatſache des Todes Jeſu, Ueberzeugung von einer ſolchen Thatſache, durch welche Gott ſein großes Mißfallen an der Sünde und zugleich die Größe ſeines Wohlgefallens an einem vollkommenen Gehorſam gegen ſein Geſetz geoffenbart hat.

III) Mit dem Glauben und der ächten Reue iſt untrennbar verbunden, der aufrichtige, feſte, willige und wirkſame Entſchluß, die Gebote Gottes und Jeſu zum oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Wollens und Handelns zu machen. Dieß geht aus den gemachten Bemerkungen hervor. Ein ſolcher Vorſatz hängt

1) mit ächter Reue zuſammen. Bereuen wir unſere Sünden, weil ſie mit Gottes Geſetz im Widerſpruch ſtehen und ihm uns unähnlich machen; ſo iſt damit der Abſcheu gegen das Böſe überhaupt verbunden, eben deßwegen auch der Vorſatz, alles von dieſer Art zu vermeiden, beym Wollen und Handeln Rückſicht

auf Gottes und Jeſu heiligen Willen zum höchſten Beſtimmungsgrund zu machen.

2) Eben dieſer Vorſatz aber wird befeſtigt und veredelt, durch den Glauben an Jeſum im engern Sinn.

Es liegt alſo im Weſentlichen nichts daran, ob man zwey oder drey weſentliche Beſtandtheile der chriſtlichen Sinnesänderung annimmt. Gewöhnlich nimmt man Reue und Glauben an, und ſezt dabey voraus, ſie ſtehen in nothwendiger Verbindung mit dem feſten Vorſatz, dem göttlichen Geſetz zu gehorchen.

Mit gleichem Recht kann man aber drey Beſtandtheile zählen, Reue, Glauben und jenen Vorſatz. — Das Wort Poenitentia wird bald weiter bald enger genommen. In der Augsburgiſchen Confeſſion und der Apologie derſelben wird es im weitern Sinn genommen für die ganze chriſtliche Sinnesänderung. Im engern Sinn bezeichnet es blos Reue.

In Hinſicht auf die Sinnesänderung iſt nun noch das zu bemerken: bey gleich ächter chriſtlicher Sinnesänderung verſchiedener Menſchen findet in Abſicht auf zufällige Beſtimmungen vielfache Verſchiedenheit ſtatt; aber bey allen muß ſich die Aechtheit der Sinnesänderung dadurch bewähren, daß ſie die Geſinnung eines aufrichtigen, willigen und uneingeſchränkten Gehorſams gegen Gottes und Jeſu Gebote zur Folge hat. — Bey gleich ächter Geſinnung findet in Hinſicht auf zufällige Beſtimmungen Verſchiedenheit ſtatt. — Verſchiedenheit muß

1) ſchon darum ſtattfinden, weil die chriſtliche Sinnesänderung bey dem einen nur Uebergang von

einer niedrigeren Art von Tugend zu einer höhern iſt, bey einem andern Uebergang von herrſchender Verdorbenheit zur chriſtlichen Tugend iſt. Die Sinnesänderung war wohl bey einzelnen und kann bey einzelnen Uebergang, nicht von herrſchender Verdorbenheit zur chriſtlichen Tugend, ſondern nur von einer niedrigen Art von Tugend zu einer höhern, zur chriſtlichen ſeyn. Apg. 11, 18. wird in Beziehung auf die erſten Chriſten aus den Heiden, namentlich auf Cornelius (Apg. 10.) geſagt: Και τοις ἐθνεσιν ὁ θεος μετανοιαν ἐδωκεν εἰς ζωην. (vgl. Apg. 15, 9.) Aber die Sinnesänderung des Cornelius war wohl nicht Uebergang von einer herrſchenden Verdorbenheit zur chriſtlichen Tugend; denn von ihm wird Apg. 10, 2. geſagt, er ſey ευσεβης etc. geweſen. vgl. v. 4. 35. Und auch die Belehrung, die ihm im Traum zu Theil wurde, ſezt voraus, daß er Gott in einem gewißen Grade wohlgefällig geweſen ſey. Seine μετανοια alſo war Uebergang von einer niedern Art von Tugend zu einer höhern, zur chriſtlichen. Dieſer Uebergang wurde dadurch gemacht, daß er zum Glauben ans Evangelium kam. Dieſer Glaube hatte ohne Zweifel auch die Wirkung, daß ſeine Reue in Beziehung auf ſeine Sünden in einem gewißen Grad verſtärkt und veredelt wurde. Aber dieß war eine andere Art von μετανοια, als die bey den meiſten übrigen. Eben dieſer Fall kam wohl bey Gott wahrhaft verehrenden Juden vor, die ächte Chriſten wurden. Ein ähnlicher Fall kann noch jezt vorkommen. Wenn z. B. ein Jude, der ſchon Gott ſeiner Geſinnung nach verehrt, der ſchon in gewißem Grad gebeſſert iſt, zum Chriſtenthum und damit zur chriſtlichen

Tugend übergeht; ſo befindet er ſich in gleichen Umſtänden, wie diejenigen frommen Juden, die im Zeitalter Jeſu oder der Apoſtel durch das Evangelium zu ächten Chriſten gebildet wurden, oder (im Weſentlichen) im gleichen Fall, wie der jüdiſche Proſelyt Cornelius (ευσεβης και φοβουμενος τον Θεον Apg. 10, 2. denn dieſer Ausdruck wird in der Apoſtelgeſchichte nur von ſolchen Heiden gebraucht, die ſchon Proſelyten, wenigſtens im weiteren Sinn, waren, die den wahren Gott verehrten). Die weſentlichen Beſtandtheile der Sinnesänderung finden ſich auch bey einer ſolchen μετανοια.

Das Weſentlichſte iſt der Glaube an Jeſum, vorzüglich im engern Sinn, der einestheils Erkenntniß der Sündhaftigkeit und Reue in einem gewißen Grad vorausſezt, aber anderntheils immer auch einen gewißen Einfluß auf dieſe hat.

II) Ein anderer Fall iſt es bey ſolchen, die von der Geſinnung herrſchender Verdorbenheit übergehen zur chriſtlichen Tugend und zur Tugend überhaupt. Aber auch bey ſolchen finden vielfache Verſchiedenheiten ſtatt in Abſicht auf manche zufällige Beſtimmungen.

1) In Beziehung auf die Reue und den Glauben an ſich betrachtet.

2) In Abſicht auf die Veränderungen, die das Erkenntnißvermögen betreffen.

3) In Abſicht auf die Ordnung, in welcher die weſentlichen Erforderniſſe der Sinnesänderung aufeinander folgen.

4) Die Zeit, in welcher und innerhalb welcher die Sinnesänderung vorgeht.

1) In Beziehung auf Reue und Glauben an ſich.

a) In Abſicht auf Reue. Sehr verſchieden können die Grade und Aeußerungen der Reue ſeyn. Eine Verſchiedenheit in Abſicht auf den Grad muß nothwendig bey verſchiedenen Menſchen ſtatt finden aus folgenden allgemeinen Gründen:

1. Wegen der Verſchiedenheit der natürlichen Gemüthsart, inſofern ſie Beziehung hat auf Gefühle. Der eine hat eine natürliche Anlage zu lebhaftern, ſtärkern, tiefern Gefühlen als der andere. Eben daraus aber geht eine Verſchiedenheit hervor in Beziehung auf den Grad der Lebhaftigkeit der mit der Reue verbundenen Gefühle. Dieſe kann bey zwey verſchiedenen Menſchen von verſchiedenem Temperament gleich rein und aufrichtig ſeyn, wenn gleich die unangenehmen Gefühle bey beyden nicht gleich ſind. Eben dieß aber hat auch Verſchiedenheit in Abſicht auf die Aeußerungen zur Folge.

2. Verſchieden iſt bey verſchiedenen der der Reue vorangehende Zuſtand. Dieß hat Einfluß auf den Grad und die Aeußerung der Reue. Man denke ſich einen ſolchen Menſchen, bey dem zwar eine kurze Zeit eine ſchlimme Neigung ein gewißes Uebergewicht hatte, der aber doch nie aufhörte, lebhafte Achtung für das Gute, für die Forderungen des göttlichen Geſetzes zu fühlen, der nie ein äußeres Laſter ſich angewöhnte, der meiſt ein geſetzmäßiges Verhalten beobachtete, und bald von ſeiner Verdorbenheit übergieng zur chriſtlichen Tugend. Auf der andern Seite denke man ſich einen ſolchen, bey dem lange Zeit böſe Neigungen herr-

ſchend waren und Laſter auch im engern Sinn, der zugleich durch ſeine Handlungsweiſe nicht nur ſich, ſondern auch andern vielfachen Nachtheil verurſacht, ſeine geiſtige und körperliche Kräfte mehr oder minder zerrüttet, durch ein ſchlimmes Beyſpiel oder Verführung andern geſchadet hat; iſt es nicht natürlich, daß das Gefühl von Reue bey dem Leztern dem Grad nach weit ſtärker ſeyn muß, als beym Erſtern, und daß bey jenem ſeine Reue auch weit auffallender im äußern Betragen ſich äußern muß? Die Aechtheit ſeiner Reue muß ſich auch dadurch bewähren, daß er ſich aus allen Kräften beſtrebt, die nachtheiligen Folgen ſeiner Handlungen, die er freylich nie ganz aufheben kann, möglichſt zu vermindern.

Bey dem von der erſten Art hingegen kann ſich die Reue nicht auf eine ſo merkliche Art äußern. Die Veränderung bey ihm kann beynahe unmerklich für andere ſeyn; ſie bezieht ſich mehr auf ſein Inneres. Verſchiedenheit in Abſicht auf die Reue muß

3. ſtatt finden wegen der Verſchiedenheit in Abſicht auf die Kenntniß moraliſcher und religiöſer Wahrheiten zur Zeit des Uebergangs zur chriſtlichen Tugend. Ein gewißer Grad von Kenntniß moraliſcher und religiöſer Wahrheiten wird in jedem Fall erfordert. Aber in Abſicht auf Vollſtändigkeit, Richtigkeit, Klarheit der Erkenntniß und wohl auch in Abſicht auf Feſtigkeit der Ueberzeugung kann große Verſchiedenheit ſtatt finden, die Einfluß hat auf Modifikation der Reue. —

4. Auch die Umſtände, die die nächſte Veranlaſſung zum Anfang der Beſſerung geben, können

Verſchiedenheit in Abſicht auf Reue, aber auch in Hinſicht auf den Glauben zur Folge haben. Denn auch

b) in Abſicht auf den Glauben findet Verſchiedenheit ſtatt, der Aechtheit der Sinnesänderung unbeſchadet. Bey dem einen kann Glauben in höherem Grad vorhanden ſeyn, als beym andern, und doch das Vertrauen des lezteren auch ein ächtes und zu ächter Beſſerung führendes ſeyn.

Aber auch darin findet ſich große Verſchiedenheit, daß bey dem einen früher, beym andern ſpäter die zuverſichtliche frohe Ueberzeugung entſteht, daß er wirklich von Gott begnadigt ſey.

Bey manchen Menſchen können Umſtände eintreten, die die Folge haben, daß ſie weit ſpäter als andere zur beruhigenden Gewißheit von ihrer Begnadigung kommen; z. B. die Stärke des Gefühls ihrer Verſchuldung kann bey einzelnen die Wirkung haben, daß ſie langſam, nur nach vielen Zweifeln zur vollkommenen Gewißheit gelangen, daß auch ſie zu denen gehören, denen Gott ihre Sünden vergeben habe, die ſich freuen dürfen der Hoffnung der künftigen Seligkeit. Bey manchen können Vorurtheile Urſache ſeyn, daß ſie nicht ſobald zur frohen Gewißheit von ihrer Begnadigung kommen; z. B. die Meynung, daß der höchſte Grad von Traurigkeit zum Weſentlichen der chriſtlichen Sinnesänderung gehöre, oder daß ſie nur dann von Begnadigung gewiß ſeyn können, wenn ſie durch eine ganz auſſerordentliche Wirkung Gottes davon verſichert werden, die als ſolche für ſie erkennbar ſey. Religionslehrer, die vertraut ſind mit dem Geiſt des Evangelii, und das menſchliche Herz kennen, können

bey ſolchen viel beytragen, daß ſie früher zu einer beruhigenden Ueberzeugung gelangen, und ihnen dadurch ein williger er und freudigerer Gehorſam gegen das göttliche Geſetz möglich gemacht wird. Verſchiedenheit findet ferner

2) ſtatt, in Anſehung der mit der Sinnesänderung verbundenen Veränderung, die das Erkenntnißvermögen betrifft.

In Abſicht auf die Art zu urtheilen und auf einzelne Urtheile, und in Abſicht auf Richtung und Wirkungen der Einbildungskraft wird immer eine Veränderung erfolgen, die aber bey verſchiedenen Subjekten verſchieden modifizirt ſeyn muß. Ganz anders wird z. B. der Fall ſeyn bey einem Juden und Heiden, der zum Chriſtenthum übergeht und zur chriſtlichen Tugend, anders bey ſolchen, die das Chriſtenthum ſchon kannten und in gewißem Grad theoretiſch für wahr halten, obgleich dieſes Fürwahrhalten unwirkſam (ein todter Glaube) war.

3) Verſchiedenheit findet ferner ſtatt in Abſicht auf die Ordnung, in welcher die zur chriſtlichen Sinnesänderung gehörigen Veränderungen erfolgen. In einem chriſtlich moraliſchen Lehrbuch muß freylich eine gewiße Ordnung in Abſicht auf Darſtellung der Veränderungen bey der Sinnesänderung beobachtet werden. Allein dieſe muß ſich nicht nothwendig bey einem jeden ſich Beſſernden finden.

Bey dem einen kann der Anfang der Beſſerung mit Gefühl von Zutrauen und Hoffnung zu Gott gemacht werden. Gewiße Verheiſſungen des Evangelii können den Anfang ſeiner Beſſerung bewirken. Dieß

kann nun freylich nicht geſchehen, ohne daß zugleich ein Gefühl ſeiner Sündhaftigkeit bey ihm erregt wird. Aber eine genauere, ins beſondere gehende, eine ſolche Erkenntniß ſeiner individuellen Sündhaftigkeit, als zur Sinnesänderung erfordert wird, kann den durch eine Verheiſſung des Evangeliums bey ihm geweckten Gefühlen nachfolgen.

Wenn z. B. ein Ungebeſſerter durch eine Wirkung Gottes in eine ſolche Gemüthsſtimmung geſezt wird, daß er mit innigſter Rührung ſich den Ausſpruch Jeſu (Joh. 3, 16.) vergegenwärtigt: Alſo hat Gott die Welt geliebt ꝛc.; oder 1 Tim. 1, 15. oder 2 Cor. 5, 19. 21. ꝛc. ſo iſt es wohl ſehr natürlich, wenn die erſten Gefühle bey ihm Zutrauen, Hoffnung, dankbare Freude ſind; aber eben dieſe Gefühle können freylich ſchon bey ihrer Entſtehung nicht getrennt ſeyn von dem Gefühl ſeiner Verſchuldung vor Gott; und es muß dann eine auf eine ſorgfältige, ins beſondere gehende, gewiſſenhafte Selbſtprüfung gegründete Erkenntniß ſeiner individuellen Sündhaftigkeit und ächte Reue darauf folgen, wenn ſeine Sinnesänderung zu Stande gebracht werden ſoll. Bey einem andern, (und dieß iſt wohl der gewöhnlichere Fall,) kann der Anfang der Beſſerung mit dem Gefühl der ſchlimmen Folgen ſeiner Sünden oder ihrer inneren Verabſcheuungswürdigkeit gemacht werden. (Man kann auch nicht annehmen, daß der eine Beſtandtheil der Sinnesänderung erſt anfange beym Aufhören des andern; in der Wirklichkeit laufen ſie ineinander; die eine Veränderung wirkt auf die andere.) Verſchiedenheit findet endlich

4) ſtatt in Rückſicht auf die Zeit, in welcher

und innerhalb welcher der Anfang der Beſſerung erfolgt. Auch in dieſer Hinſicht darf und kann man keine allgemeine Regel feſtſetzen. Die Sinnesänderung kann in frühern und ſpätern Jahren erfolgen; ſie kann ſo frühe, aber auch ſo unmerklich erfolgen, daß der Gebeſſerte kein klares Bewußtſeyn davon hat, zu welcher Zeit und unter welchen Umſtänden dieſe Veränderung bey ihm vorgegangen ſey, ſondern nur aus ihren Wirkungen darauf ſchließt. Sie kann ferner innerhalb eines kürzern oder längern Zeitraums erfolgen; — innerhalb eines kürzeren, wenn ſie durch mehrere vorhergegangene Veränderungen vorbereitet und eingeleitet worden iſt, oder vermittelſt gewißer ausserordentlicher Wirkungen Gottes. —

Man hat gefragt, ob auch ſpäte Beſſerung, in hohem Alter oder in der lezten Zeit des Lebens, möglich ſey? Man iſt nicht berechtigt zu behaupten, daß ſie unmöglich ſey. Aber bey den meiſten Laſterhaften iſt ſie freylich unwahrſcheinlich, und in jedem Fall iſt Aufſchub der Beſſerung auf die lezte Zeit des Lebens moraliſch unzuläßig und nachtheilig.

Dieß iſt es, woran man ſich und andere vorzüglich erinnern ſoll:

a) Wenn gleich ſpäte Beſſerung nicht abſolut unmöglich iſt, ſo iſt es doch bey jedem einzelnen ungewiß, ob für ihn ſpäte Beſſerung möglich ſey. Sie kann unmöglich gemacht werden durch ſeinen ſittlichen Zuſtand verbunden mit der Kürze der noch übrigen Zeit, durch körperliche Umſtände, durch eine das Bewußtſeyn verhindernde Krankheit, durch ſchnellen Tod.

b) Die Beſſerung wird immer ſchwerer, je

länger ſie aufgeſchoben wird: Jemehr das moraliſche Gefühl allmählig geſchwächt wird, deſto weniger iſt Beſſerung zu erwarten, deſto größer ſind die Schwierigkeiten.

c) Der Vorſatz, ſeine Beſſerung aufzuſchieben, iſt in jedem Fall unmoraliſch und ſtrafbar; es iſt der Vorſatz, den Ungehorſam gegen das göttliche Geſetz noch länger fortzuſetzen, ſeine Kräfte noch länger den Zwecken des Allweiſen entgegen zu gebrauchen, auf die Stimme ſeines Gewiſſens noch länger unaufmerkſam zu ſeyn, ſich ſelbſt allmählig immer unfähiger zu machen zu der Beſſerung.

d) Wenn auch ſpäte Beſſerung erfolgt, ſo iſt doch damit ein unerſetzlicher Nachtheil verbunden. Denn man iſt wohl nicht berechtigt anzunehmen, daß der Spätgebeſſerte dieſelbe Stufe von Vollkommenheit und Seligkeit erreiche, wie wenn er ſich früher ernſtlich gebeſſert, und einen ſteten Fortſchritt in der Beſſerung gemacht hätte.

Endlich

e) iſt es bey ſpäterer Beſſerung bey weitem ſchwerer, als bey einer früheren, zu einer beruhigenden Gewißheit von ſeiner Begnadigung zu kommen, wenn Gott nicht die Verſicherung davon auf eine auſſerordentliche Art (was man nicht im voraus zu erwarten berechtigt iſt,) erleichtern will.

Die Aechtheit der Sinnesänderung muß aber bey allen Verſchiedenheiten ſich dadurch bewähren, daß ſie die Geſinnung eines willigen, uneingeſchränkten Gehorſams gegen Gottes und Jeſu Gebote zur Folge hat. — Dieß wird im N. T. als zuverläßiger Cha-

rakter einer ächten Sinnesänderung angegeben Joh. 3, 6. (er iſt dem ſeiner Geſinnung nach ähnlich, durch deſſen Wirkungen er umgebildet iſt) 1 Joh. 2, 29. 5, 18. Röm. 6, 12. 16. f. Röm. 8, 2. (Der Chriſt iſt frey von der Herrſchaft der Sünde und des damit verbundenen Elendes) 4. f. In andern Stellen werden auch ſpecielle Merkmale angegeben, die in dieſem allgemeinen enthalten ſind. Aber es folgt auch aus der Natur der Sache ſelbſt, daß eine ächte chriſtliche Sinnesänderung durch eine mit der chriſtlichen Lehre übereinſtimmende Geſinnung ſich bewähre. Denn eben dieß iſt der nächſte Zweck der Sinnesänderung.

In dieſer Geſinnung ſoll der durch das Chriſtenthum Gebeſſerte beharren, und fortſchreiten, alſo mit ſtandhaftem Ernſt nach immer vollkommnerer Uebereinſtimmung mit Gottes heiligem Willen ſtreben. Und dazu wird zunächſt ein vorſichtiges und ſtandhaftes Verhalten in Abſicht auf Reizungen zum Böſen, aber auch baldige ernſtliche Reue nach einer Verletzung des bey der Sinnesänderung gefaßten Vorſatzes, gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit ſeines Gehorſams, Erhaltung und Befeſtigung des Glaubens an Jeſum und Fortſchreiten in der Erkenntniß der chriſtlichen Lehre überhaupt erfordert. — Die Sinnesänderung legt nur den Grund zur chriſtlichen Tugend. Aber wenn der Menſch ſeine Beſtimmung wirklich erreichen ſoll, ſo muß der dem Anfang nach Gebeſſerte beharren und fortſchreiten in der chriſtlichen Tugend. Dazu fordern uns Jeſus und die Apoſtel in mehreren Stellen ausdrücklich auf. Matth. 13, 23. und in der Parallelſtelle Luc. 8, 15. beſchreibt Je-

ſus diejenige Klaſſe von Menſchen, bey denen der Zweck ſeiner göttlichen Lehre vollſtändig erreicht werde. Es hatte ſich um Jeſum eine Menge von Menſchen geſammelt, die theils Achtung für ihn, theils Neugierde herbeygezogen hatte. Dieſer Anblick weckte in Jeſu den Gedanken, wie manche unter dieſen und ſeinen Schülern überhaupt ſeyen, für welche ſeine göttliche Lehre fruchtlos ſeyn werde. In dieſer Stimmung trug er die Parabel vor Matth. 13, 3. ff. Luc. 8, 5. ff., die Belehrungen über die Urſachen enthält, warum bey manchen Jeſu Lehre keinen Eingang finde, bey andern ihr lezter Zweck nicht erreicht werde. Wir beſchränken uns hier auf das, was zu unſerem Zweck gehört. Jeſus ſtellt zwey Klaſſen vor, bey denen ein Anfang von Beſſerung gemacht werde, bey denen aber doch der lezte Zweck ſeiner Lehre nicht erreicht werde. Die erſte Klaſſe vergleicht er Matth. 13, 20. f. mit dem, was auf Felſengrund geſäet ſey; er ſtellt Menſchen dar, die zwar die chriſtliche Lehre willig und mit Freuden annehmen, denen es aber an einer hinlänglichen Feſtigkeit fehle, und die daher ihren Glauben und Gehorſam gegen das Evangelium nicht bey Verſuchungen, namentlich Leiden zu behaupten vermögen. Eine zweyte Klaſſe ſtellt er v. 22. unter dem Bild des unter die Dornen Geſäeten dar: Zu dieſer gehören ſolche, die zwar die chriſtliche Lehre tiefer, als die erſte, beherzigen, aber entweder ſchon anfangs mit einem nicht ganz lautern Herzen ſie annehmen, oder doch in der Folge eine ſolche Nachſicht gegen die Neigung zum Irdiſchen zeigen, daß die Wirkungen der chriſtlichen Lehre allmählig bey ihnen wieder vernichtet werden.

daß die Werthſchätzung der geiſtigen Güter allmählig bey ihnen geſchwächt wird. Dieſen beyden Gattungen von Menſchen ſtehen zunächſt die entgegen, die in der Geſinnung, die das Evangelium bewirkt, ſtandhaft beharren und fortſchreiten, und daher das Ziel erreichen, Matth. 13, 23. Luc. 8, 15.; ſolche, die die chriſtliche Lehre nicht nur hören und annehmen, ſondern auch in gutem Herzen bewahren und Früchte bringen ἐν ὑπομονῃ. Dieſes Wort bezeichnet hier nicht blos Geduld bey Leiden, ſondern überhaupt einen ſtandhaften Ernſt in Bekämpfung aller Schwierigkeiten, womit man zu kämpfen hat; eine ſolche Standhaftigkeit, bey der man ſich nicht durch Furcht vor äußeren Nachtheilen, nicht durch den Reiz ſinnlicher Vergnügungen und Vortheile, von dem Weg, den uns das Chriſtenthum vorzeichnet, ablenken, nicht durch die Bemerkung der Langſamkeit des Fortſchritts in der Heiligung muthlos machen (zum Stillſtand oder Rückgang verleiten) läßt. Der Glaube der Art von Menſchen, die Jeſus Luc. 8, 15. Matth. 13, 23. beſchreibt, wird immer thätiger durch eine demſelben angemeſſene Handlungsart; und ſo erreichen ſie das Ziel, zu welchem Gott ſie durch das Chriſtenthum hinführen will.

In dieſem Ausſpruch Jeſu liegt der ganze hier auszuführende Satz. Beharrlichkeit und Fortſchreiten wird erfordert, wenn der lezte Zweck der Lehre Jeſu und der Sinnesänderung erreicht werden ſoll.

Standhafte Beharrlichkeit fordert Jeſus ferner auch Offenb. 2, 25. 26. 3, 11. f. und Paulus Col. 1, 23. (2 Cor. 7, 1.) 1 Cor. 15, 58. (ſie ſollen feſt ſeyn in einer chriſtlichen Geſinnung). Auf das Wachsthum in

der chriſtlichen Tugend bezieht ſich Col. 1, 9. f. (es mö- ge den Coloſſern werden Erkenntniß deſſen, was Gott von ihnen fordere, aber auch deſſen, was Gott durch Chriſtum für ſie thue) Phil. 1, 9. f. Eph. 4, 15. 2 Cor. 3, 18. Von dem Fortſchreiten in der chriſtlichen Ge- ſinnung ſpricht Paulus auch Phil. 3, 12. ff. (ſo handelte Paulus in einem Zeitpunkt, wo er unſtreitig ſchon zu den vollkommeneren Chriſten gehörte) und Petrus 2 Petr. 1, 3. ff. (Hauptgedanke: Da euch die göttliche Kraft Chriſti alles geſchenkt hat, was zu einem ſeli- gen Leben und zur Gottſeligkeit erfordert wird, da euch die herrlichſten Verheiſſungen gegeben ſind, damit ihr Gott ähnlich werdet; ſo ſtrebet ernſtlich, alle chriſtli- che Tugenden immer vollkommener auszuüben: Nur dann iſt die Erkenntniß von Chriſto nicht unfruchtbar bey euch, nur dann könnt ihr die Rechte begnadigter Chriſten behaupten, und Theilnahme an der himmli- ſchen Seligkeit hoffen.) Mit einem ſtandhaften Ernſt ſoll der dem Anfang nach Gebeſſerte ſtreben nach im- mer vollkommenerer Uebereinſtimmung mit Gottes Willen. Dieß läßt ſich auch dadurch beweiſen, daß nur in dieſem Fall der lezte Zweck der Sinnesänderung erreicht wird. Dazu wird Beharrlichkeit im Guten erfordert. Durch die Rückkehr zu einer böſen Geſin- nung, (durch Rückfall) wird eine neue Beſſerung im- mer in hohem Grad erſchwert, 2 Petr. 2, 20. Wer die Kraft der religiöſen und moraliſchen Antriebe zur Beſ- ſerung ſchon ſo lebhaft gefühlt hat, daß dadurch ein neuer Sinn bey ihm hervorgebracht wurde, und doch ſie wieder entkräftet; für den muß eben darum Rückkehr zum Guten ſehr ſchwer ſeyn. Wenn aber auch wieder

Beſſerung erfolgt, ſo wird wenigſtens die erſte Sinnesänderung fruchtlos gemacht; und wenn die zweyte (oder eine folgende) es nicht auch ſeyn ſoll, ſo muß die Folge davon das Beharren in guter Geſinnung ſeyn. (Wie könnte wohl auch der Menſch ohne Beharrlichkeit im Guten zu immer vollkommenerer Uebereinſtimmung mit Gottes heiligem Willen gelangen?)

Aber auch Wachsthum in der chriſtlichen Tugend iſt nothwendig, um den lezten Zweck der chriſtlichen Sinnesänderung zu erreichen. Fortſchreiten, (wenn ſchon nicht die Wahrnehmung des Fortſchritts,) wird ſchon darum erfordert, weil Beharrlichkeit im Guten mit dem Wachsthum darin nothwendig zuſammenhängt. Man kann nicht beharren in chriſtlicher Geſinnung und Handlungsart, ohne fortdaurende Treue in der Befolgung des göttlichen Willens zu beweiſen; alſo ohne eine immer größere Fertigkeit in einer Gott gefälligen Handlungsart zu erlangen: Man kann nicht beharren in der chriſtlichen Tugend, ohne einen fortgehenden gewiſſenhaften und zweckmäßigen Gebrauch von den Beſſerungsmitteln zu machen, aber ebendadurch wird auch Wachsthum in der chriſtlichen Tugend bewirkt. Dieſes Wachsthum iſt aber auch an ſich ſelbſt nothwendig zur Erreichung der Beſtimmung der Chriſten: Denn beſtimmt ſind ſie zu einer vollkommenen Uebereinſtimmung ihres innern Zuſtandes und ihrer ganzen äußeren Thätigkeit mit Gottes heiligem Willen. Wie kann aber dieſe Beſtimmung erfüllt werden, wenn der Menſch nicht mit anhaltendem Eifer an der Fortſetzung des Geſchäfts ſeiner Beſſerung arbeitet? Zu dieſer Beharrlichkeit und zu dieſem Fortſchreiten aber gehört zu-

nächſt fortdaurende Treue in der Ausübung alles deſſen, was unſere Chriſtenpflicht fordert, und eben darum ein vorſichtiges und ſtandhaftes Verhalten in Rückſicht auf Verſuchungen. Eine ſolche ſtandhafte Treue ꝛc. gehört zuerſt dazu. Denn die chriſtliche Tugend iſt die Geſinnung eines aufrichtigen, treuen, willigen Gehorſams gegen Gottes Gebote: Sie kann alſo nicht fortdauren und zunehmen (nicht erhalten und nicht vervollkommnet werden), wenn der Menſch nicht ſtandhafte, fortdaurende Treue in der Ausübung des Guten beweist. Dadurch wird allmählig eine Fertigkeit, eine immer größere Fertigkeit im Rechtſchaffenhandeln erlangt. Sie trägt aber auch mittelbar zur Beharrlichkeit in der chriſtlichen Tugend und zum Wachsthum derſelben bey, weil wir dadurch immer bekannter werden mit unſeren Fehlern und Mängeln, mit den beſondern Hinderniſſen, die bey uns dem Guten im Weg ſtehen, (und mit den beſondern, bey uns vorzüglich wirkſamen Hülfsmitteln der Beſſerung.) Sie trägt mittelbar zum Fortſchreiten in chriſtlicher Tugend bey, weil durch ſtandhaftes Gott gefälliges Handeln auch unſere moraliſche und religiöſe Ueberzeugung immer mehr befeſtigt wird. Dieß liegt in der Stelle Col. 1, 10. Dieß beſtätigt auch die Erfahrung. Je öfter wir unſere religiöſe Ueberzeugung durch das Handeln ſelbſt ausdrücken, im Glauben an Gott und Chriſtum handeln und Schwierigkeiten beſiegen, deſto lebendiger und feſter wird unſere Ueberzeugung davon, ſo wie im Gegentheil ein unchriſtliches Handeln immer auch mehr oder weniger beyträgt, unſere religiöſe Ueberzeugung zu ſchwächen. Je thätiger unſer Glaube

ſich durch inneres und äußeres Handeln erweist; deſto mehr werden die, auch für die Feſthaltung unſerer religiöſen Ueberzeugung ſo leicht nachtheiligen Neigungen entkräftet: — Um ſo mehr aber erfahren wir auch an uns ſelbſt die wohlthätige moraliſche Wirkſamkeit, die göttliche Kraft, des Chriſtenthums; um ſo gewißer erlangen wir auch den, zur Erhaltung und Befeſtigung unſers Glaubens nöthigen, Beyſtand Gottes.

Standhafte Treue in Ausübung des Guten trägt endlich auch mittelbar darum bey zum Fortſchreiten in chriſtlicher Tugend, weil durch fortgehendes rechtſchaffenes Handeln die erfreulichen Folgen der chriſtlichen Tugend für uns immer fühlbarer werden, und das mit derſelben verbundene Unangenehme allmählig vermindert wird. Aber ſtandhafte Treue iſt unmöglich ohne ein pflichtmäßiges Verhalten in Beziehung auf äußere und innere Reizungen zum Böſen.

In dieſer Hinſicht wird nun theils ein vorſichtiges theils ein ſtandhaftes Verhalten erfordert.

1) Ein ſtandhaftes Bekämpfen derjenigen Verſuchungen, denen wir nicht ausweichen können. — Daher ſtellt das N. T. die chriſtliche Tugend oft unter dem Bild eines Kampfes oder Wettlaufs vor, 1 Cor. 9, 24. 2 Tim. 4, 7. Ebr. 12, 1. Daher ſagt Jac. 1, 12. ſelig ſey nur der, der alle Verſuchungen aushalte. Daher werden in den Briefen Offenb. 2. 3. nur den Ueberwindern Belohnungen verſprochen.

Aber es iſt auch wieder Vorſicht nöthig in Rückſicht auf die Reizungen zum Böſen. Dieſe beſteht

a) darin, daß man, ſo weit es phyſiſch und mo-

raliſch möglich iſt, den Reizungen zum Böſen auszuweichen ſucht, ſich nicht in moraliſche Gefahren ſtürzt, welchen man entgehen könnte. Auch in dieſer Hinſicht beſonders müßen wir wachen über unſer Herz, aufmerkſam ſeyn auf alles, was für unſere Tugend vortheilhaft oder nachtheilig ſeyn kann; aber wir müſſen auch alles das vermeiden, wovon wir Gefahr zu fürchten haben, wenn wir es vermeiden können. Leichtſinnige Sicherheit und ſtolze Vermeſſenheit ſind die entgegengeſezten Fehler. (Matth. 26, 33. ff. 58. 69. f. Petrus iſt ein warnendes Beyſpiel hievon.) Allen Chriſten gilt 1 Cor. 10, 12. — Die Vorſicht in Abſicht auf Reizungen zum Böſen muß ſich aber auch

b) dadurch äußern, daß man ſich zu Verſuchungen, denen man nicht ausweichen kann, vorbereitet ſo gut als möglich; entweder blos im Allgemeinen, wenn man die Reizungen nicht beſtimmt vorherſehen kann, oder, wenn man ſie beſtimmt vorherſehen kann, auf eine ſolche Art, die dem beſondern Zweck, die beſonderen Reizungen, denen man entgegenſieht, zu beſiegen, angemeſſen iſt, durch Belebung der Vorſtellungen, durch Erregung der Gefühle, die gerade für uns am ſtärkendſten zu einem ſolchen Kampf ſind, und dann durch ein ernſtliches Gebet in beſonderer Beziehung auf die Gefahr, der wir jezt entgegenſehen.

Zur Beharrlichkeit und zum Fortſchreiten in der chriſtlichen Tugend wird auch gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit unſers Gehorſams, Erhaltung und Befeſtigung des Glaubens an Jeſum und überhaupt Fortſchreiten in der Erkenntniß der chriſtlichen Lehre erfordert.

1) Gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit unſers Gehorſams.

Dieß iſt an ſich nothwendig zur Beharrlichkeit in der chriſtlichen Tugend; denn mit dieſer kann Gleichgültigkeit gegen Abweichungen vom göttlichen Geſetz, und der Mangel eines ernſtlichen Beſtrebens nicht beſtehen, unſere moraliſche Fehler und Mängel vollſtändiger kennen zu lernen. Aber auch mittelbar iſt die Anerkennung unſerer Fehler vortheilhaft. Wir werden dann um ſo vorſichtiger ſeyn in Abſicht auf Reizungen zum Böſen, einen um ſo größern Fleiß und Eifer in zweckmäßigem Gebrauch der Beſſerungsmittel anwenden; wir werden um ſo weniger aufhören, die göttliche Gnade dankbar anzuerkennen und unſere Hoffnung auf ſie zu ſetzen. — Zur Beharrlichkeit und dem Fortſchritt in der chriſtlichen Tugend iſt ferner

2) nothwendig Beharrlichkeit im Glauben an Jeſum und Befeſtigung darin. Aus demſelben allgemeinen Grund, in Rückſicht auf welchen Glauben an Jeſum im engern Sinn zum Anfang der Beſſerung erfordert wird, muß dieſer Glaube fortdaurend und feſter werden, wenn wir in der chriſtlichen Tugend beharren und fortſchreiten ſollen. Er iſt auch dann noch Princip des äußern und innern chriſtlichen Lebens. Er iſt, je vollkommener er wird, um ſo wirkſameres Beförderungsmittel der Liebe gegen Gott und Jeſum, woraus williger Gehorſam entſpringt. Er iſt eine feſte Stütze unſers Muths in Rückſicht auf Fehler, die uns gerade beym Fortſchreiten ſichtbar oder ſichtbarer werden, und in Rückſicht auf die Verſuchungen, mit denen wir zu kämpfen haben; er hat aber auch die

Wirkung, daß unſer Herz immer mehr gereinigt wird vom Stolz, und ſo unſer Gehorſam immer reiner wird.

3) Aber damit muß verbunden werden Fortſchreiten in der Erkenntniß auch anderer Theile der chriſtlichen Lehre, die in näherem oder entfernterem praktiſchem Zuſammenhang mit der chriſtlichen Tugend ſtehen. Fortſchreiten müßen wir namentlich auch in Erkenntniß des göttlichen Geſetzes (Willens), um immer richtiger und leichter beurtheilen zu können, was das göttliche Geſetz von uns fordert. Wir müßen aber auch

4) unſere Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Chriſtenthums immer mehr zu befeſtigen ſuchen. Zur Erfüllung dieſer Bedingungen aber wird ein zweckmäßiger Gebrauch der chriſtlichen Beſſerungsmittel erfordert. Dieß iſt der Gegenſtand des lezten Abſchnitts.

II.) Lehre von den chriſtlichen Beſſerungsmitteln.

Hier wird gehandelt

1) von den allgemeinen Gründen für den Gebrauch derſelben;

2) Von den vorzüglichen allgemeinen chriſtlichen Beſſerungsmitteln beſonders.

1. Die allgemeinen Verpflichtungsgründe ſind folgende:

a) Wenn es gewiße Mittel giebt, durch welche das theils möglich gemacht, theils erleichtert wird, was zum Anfang und Fortgang der chriſtlichen Beſſerung erforderlich iſt, ſo iſt es Pflicht, davon zweckmäßigen

Gebrauch zu machen; denn wir ſollen uns beſſern, wir ſollen im Guten beharren. Es giebt aber unſtreitig gewiße Mittel oder Handlungen und Uebungen, welche im Verhältniß von Mitteln ſtehen zu dem, was die Sinnesänderung in ſich begreift, ſo wie zur Erfüllung der Bedingungen, von welchen zunächſt die Beharrlichkeit und das Fortſchreiten in der chriſtlichen Tugend abhängt.

Ueberdieß

b) werden in der chriſtlichen Lehre ſelbſt gewiße Handlungen empfohlen und vorgeſchrieben, die vorzüglich dazu geeignet ſind, den Zweck der chriſtlichen Beſſerung, im Anfang und im Fortgang derſelben zu befördern, und die ſich, auch ihrer materiellen Beſchaffenheit nach, auf dieſen Zweck beziehen. Wir ſollen alſo davon Gebrauch machen. Der Gebrauch dieſer Mittel ſteht

c) überdieß in beſonderem Verhältniß mit dem, was Gott zu unſerer Beſſerung auf natürliche und übernatürliche Weiſe beyträgt.

Der Gebrauch jener Beſſerungsmittel wird dadurch nicht überflüßig gemacht; vielmehr iſt zweckmäſiger Gebrauch derſelben ſelbſt auch eine Bedingung,

α) ohne die wir gewiße Wirkungen Gottes zu unſerer Beſſerung nicht erfahren können, (oder: eine Bedingung der Empfänglichkeit für manche, auf unſere Beſſerung abzweckende, Wirkungen Gottes;)

β) ohne welche der Zweck der Wirkungen Gottes zu unſerer Beſſerung nicht erreicht werden kann. Auf vielfache Weiſe, mittelbar und unmittelbar, wirkt Gott zur chriſtlichen Beſſerung mit; aber man würde

ſich eine verkehrte Vorſtellung von dieſem Beyſtand machen, wenn man wähnen wollte, unſere eigene Thätigkeit werde dadurch überflüſſig gemacht. Es iſt nur ein Beyſtand Gottes, der uns theils das möglich macht, theils erleichtert, was zu unſerer Beſſerung gehört; aber eben darum ein ſolcher, bey welchem wir ſelbſt nicht unthätig ſeyn dürfen, — durch den unſere Beſſerung nicht, ohne aufrichtige Liebe zur Wahrheit, ohne redliches Streben nach Beſſerung, ohne gewiſſenhaftes Verhalten in Beziehung auf die Wirkungen Gottes, von unſerer Seite, bewirkt wird.

Namentlich iſt ein zweckmäßiger Gebrauch gewiſſer Beſſerungsmittel

1) eine Bedingung, ohne die uns gewiße Wirkungen Gottes gar nicht zu Theil werden. Allerdings bringt Gott in allen Menſchen, namentlich den Chriſten, in tauſend Fällen gute Eindrücke hervor, denen ſie nicht ausweichen können. Aber es iſt ebenſo gewiß, daß es auch Wirkungen Gottes gibt, deren Entſtehung ſelbſt bey uns verhindert werden kann, die an gewiße Lagen und Mittel gebunden ſind, die wir ſelbſt bewirken und anwenden können.

Mehrere Wirkungen Gottes, namentlich übernatürliche, ſind, nach der chriſtlichen Lehre, gebunden ans Evangelium. Solche werden wir alſo nicht erfahren, wenn wir gefliſſentlich der Beſchäftigung mit dem Evangelio ausweichen. Und ein fortdauernder Beyſtand Gottes zum Guten, ſoweit wir deſſelben bedürfen, die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, ſo wie ſie ſich in ſchon gebeſſerten Chriſten äußert, aber auch zum Theil die Wirkungen Gottes, die zur Sin-

nesänderung erfordert werden, ſind nach der chriſtlichen Lehre gebunden auch an die Bedingung eines ernſtlichen Betens, Luc. 11, 13. vergl. Matth. 7, 7. 11. Es giebt manche Wirkungen Gottes, die wir gar nicht erfahren können, ohne daß wir ſelbſt von gewißen Mitteln zweckmäßigen Gebrauch machen.

2) Es giebt allerdings auch ſolche, auf unſere Beſſerung abzweckende, Wirkungen Gottes, die erfolgen, ohne daß wir dazu beytragen oder beytragen könnten. Aber bey allen dieſen, ſo wie auch bey andern auf den Zweck unſerer Beſſerung ſich beziehenden, Wirkungen Gottes wird ihr göttlicher Zweck nicht erreicht, wenn wir ihn nicht durch eigene Thätigkeit befördern. Wir ſollen — dieß iſt hier allgemeine Regel — die auf unſere Beſſerung hinwirkenden Vorſtellungen und Gefühle, die Gott hervorbringt, nicht vernachläßigen, nicht unterdrücken, nicht unehrerbietig behandeln, uns dem Einfluß Gottes mit Willigkeit hingeben, beſonders die von ihm hervorgebrachten guten Eindrücke gefliſſentlich zu unterhalten ſuchen, gegen die Gefühle, die Gott weckt, folgſam ſeyn.

Aber dieſe Regel kann ohne zweckmäßigen Gebrauch gewißer Beſſerungsmittel nicht befolgt werden. Die guten Eindrücke können nicht unterhalten werden, wir können nicht zu ihrer Dauer und zu den Wirkungen, die ſie nach Gottes Abſicht haben ſollen, beytragen, wenn wir nicht mit den religiöſen Vorſtellungen, die bey uns geweckt werden, und den damit zuſammenhängenden Empfindungen uns abſichtlich beſchäftigen, wenn wir nicht religiöſe Betrachtungen anſtellen, und damit ernſtliches Beten verbinden. Alles, was Gott zu un-

ſerer Beſſerung beyträgt, kann ſeinen Zweck nicht erreichen, ohne daß wir dazu mitwirken, namentlich durch den Gebrauch gewißer Beſſerungsmittel. Nicht geiſtige Maſchinen, ſondern freye Weſen ſollen durch das Chriſtenthum geheiligt, und für ein vollkommenes Reich freyer Geiſter gebildet werden; daher wird auch von uns zweckmäßige Wirkſamkeit, namentlich ſorgfältiger und gewiſſenhafter Gebrauch gewißer Beſſerungsmittel erfordert.

2. Vorzügliche allgemeine chriſtliche Beſſerungsmittel.

Die vorzüglichſten allgemeinen Mittel, die bey einem zweckmäßigen Gebrauch die Erfüllung der Bedingungen der Beharrlichkeit und des Wachsthums in der chriſtlichen Tugend, aber auch die Entſtehung derſelben (oder die chriſtliche Sinnesänderung) theils möglich machen, theils erleichtern, ſind

1) religiöſe Privatbetrachtungen, verbunden mit einem praktiſchen Gebrauch der heiligen Schrift, und Privatgebete.

2) Theilnehmung am gemeinſchaftlichen chriſtlichen Gottesdienſt, beſonders an der Feyer des heiligen Abendmahls, und engere religiöſe Verbindungen mit einzelnen ächten Mitchriſten, die durch wechſelſeitige Mittheilung religiöſer Gedanken und Gefühle unterhalten werden. — Von den vorzüglichſten der allgemeinen chriſtlichen Beſſerungmittel ſprechen wir nun, und nennen die, von denen die Rede ſeyn wird, in doppeltem Sinn ſo:

1) Allgemein ſind ſie, inſofern ſie ſich auf die

chriſtliche Tugend überhaupt, nicht blos auf jene oder dieſe beſondere Tugend, beziehen. Beſſerungsmittel der leztern Art ſind gröſtentheils nur Anwendungen der allgemeinen Beſſerungsmittel.

2) Allgemein ſind ſie auch in Beziehung auf die Subjekte, inſofern ſie von allen Chriſten überhaupt gebraucht werden ſollen, wenn nicht, was bey einem dieſer Beſſerungsmittel der Fall ſeyn kann, die Umſtände den Gebrauch unmöglich machen. Dieſe Klaſſe von Beſſerungsmitteln muß von den beſondern unterſchieden werden, die etwa nur für eine Klaſſe von Chriſten oder für einzelne Individuen geeignet ſind. (Auf die ſpecielle Unterſuchung über die lezteren kann die chriſtliche Moral ſich nicht einlaſſen; es muß jedem überlaſſen werden, durch eigenes Nachdenken die beſonders für ſeine Individualität paſſenden Mittel aufzufinden. Die Moral kann in Rückſicht darauf nur allgemeine Regeln geben, die vorzüglich dazu dienen, zu verhüten, daß man nicht ſolche Mittel wähle, die im Grunde keine Beſſerungsmittel ſind. Darüber, ſo wie überhaupt über die Lehre von den Beſſerungsmitteln, findet man viel Treffendes in Reinhards Moral, dem 4ten Band.) Wir beſchränken uns auf die vorzüglichen allgemeinen Beſſerungsmittel. Es ſind ſolche, durch deren Gebrauch theils die Erfüllung der Bedingungen der Beharrlichkeit und des Fortſchritts in der chriſtlichen Tugend befördert, theils der Anfang der chriſtlichen Beſſerung möglich gemacht und erleichtert wird. Man kann ſie ſo eintheilen: Es giebt

1) ſolche, die jeder Chriſt für ſich allein gebrauchen kann und ſoll; und

2) ſolche, die nur in Gemeinſchaft mit andern angewandt werden können. In gewißer Hinſicht hat die erſte Klaſſe den Vorzug. Ihr Gebrauch iſt nämlich nicht gebunden an eine, zum Theil von andern abhängende Bedingung. Die zweyte Klaſſe dagegen ſezt etwas auſſer uns, eine Wirkſamkeit anderer, oder eine Gemeinſchaft mit andern voraus, die nicht gerade in unſerer Gewalt ſteht, eine nicht immer zu realiſirende Bedingung. Ueberdieß können auch die Beſſerungsmittel der zweyten Klaſſe zur Beförderung des Hauptzwecks wenig beytragen, wenn wir nicht fortgehenden ſorgfältigen Gebrauch der Mittel von der erſten Klaſſe damit verbinden.

Dieſe allgemeinen Bemerkungen vorausgeſezt, betrachten wir jedes Mittel beſonders.

1) Schlechterdings nothwendig ſind als Mittel zum Anfang und Fortgang der Beſſerung religiöſe und moraliſche Privatbetrachtungen. — In Beziehung auf dieſe muß gezeigt werden:

a) Daß ſie nothwendig ſind in Rückſicht auf Anfang und Fortgang der Beſſerung.

b) Mit welchen Gegenſtänden ſich unſer Nachdenken beſchäftigen, wie es beſchaffen ſeyn ſolle.

a) Die Nothwendigkeit dieſes Nachdenkens und zwar eines öftern bedarf keines ausführlichen Beweiſes, ſobald man vorausſezt, was vom Anfang und Fortgang der Beſſerung geſagt worden iſt. Man kann den Beweis hernehmen aus der Natur der Sache ſelbſt; man kann ihn auch verſtärken durch einzelne Ausſprüche der heiligen Schrift; man kann endlich durch Beyſpiele dieſe Wahrheit beſtätigen. Soll bey uns, um

1) aus der Natur der Sache es nachzuweiſen,

α) irgend ein Anfang in der Beſſerung ge= macht werden, ſo wird dazu ſchlechterdings eine, in gewißem Grad richtige, überzeugte und gefühlvolle Erkenntniß von gewißen religiöſen und moraliſchen Wahrheiten erfordert; zugleich auch ein gewißer Grad von Selbſtkenntniß, von Kenntniß unſerer Sündhaf= tigkeit. Aber zu dieſer Erkenntniß, ſo wie auch zum Glauben an Jeſum, können wir nicht gelangen, ohne wiederholte eigene religiöſe und moraliſche Betrachtun= gen; und jener Zweck fordert auch nothwendig, daß dieſe Betrachtungen auf eine ſolche Art angeſtellt wer= den, daß ſie zu unſerer Beſſerung dienlich ſind. Wir müßen mit Sammlung des Gemüths (oder: gehöri= ger Aufmerkſamkeit) und ernſter Gemüthsſtimmung jene Betrachtungen anſtellen, wenn ſie die Vorſtellun= gen und Ueberzeugungen bewirken, und die Gefühle wecken ſollen, ohne die wir nicht zum feſten Entſchluß zur Beſſerung kommen können.

β) Aber nothwendig iſt auch ein fortgeſeztes Nach= denken in Rückſicht auf Beharrlichkeit und Wachs= thum in chriſtlicher Tugend. Unſere Kenntniß nicht blos vom unmittelbar praktiſchen, ſondern auch vom mittelbar praktiſchen Theil der chriſtlichen Lehre muß immer vollkommener, richtiger, klarer, beſonders immer feſter und überzeugter, immer lebendiger, aber auch unſere Selbſtkenntniß muß immer vollkommener (richtiger, vollſtändiger ꝛc.) werden, wenn wir die an= gefangene Beſſerung fortſezen und Fortſchritte in der chriſtlichen Tugend machen wollen.

Aber zur Vervollkommnung unſerer chriſtlich re=

ligiöſen und moraliſchen Erkenntniß, zur Erweiterung und Befeſtigung derſelben, zur Erhaltung und Beförderung lebendiger Religionserkenntniß, ſo wie auch zur Vervollkommnung unſerer Selbſterkenntniß, wird ſchlechterdings erfordert, daß wir öfters eigene religiöſe moraliſche Betrachtungen anſtellen, die jenem Zweck angemeſſen ſind. — Solche Betrachtungen ſind an ſich, aber ſie ſind auch in anderer Hinſicht nothwendig. Sehr wichtig iſt das Gebet. Aber religiöſe moraliſche Betrachtungen bereiten dazu vor; ſie ſetzen die Seele in eine Stimmung, wo ſie ſich zum Beten aufgelegt fühlt; ſie geben überdieß vielfachen Stoff zum Beten; (ſie fordern auf zur Erhebung des Geiſtes zu Gott.)

2) Mit dieſem erſten Grund kann man einzelne neuteſtamentliche Ausſprüche verbinden, theils ſolche, wo Chriſten überhaupt aufgefordert werden zum Wachsthum in der chriſtlichen Erkenntniß, z. B. Col. 1, 9. 2 Petr. 3, 18. ꝛc. theils ſolche, wo gefordert wird, Chriſten ſollen einen zweckmäßigen und fleißigen Gebrauch von der göttlichen Religionslehre Jeſu machen; auch ſolche Ausſprüche, die Ermunterung zur Selbſtprüfung enthalten. Z. B. Matth. 13, 23. vgl. 19. Luc. 8, 15. (Ueber die lezte Stelle iſt ſchon bey einer andern Gelegenheit geſprochen worden.) Matth. 13, 23. ſtellt Jeſus das als eine Eigenſchaft der durch die chriſtliche Lehre Gebeſſerten dar: ὁ τον λογον συνιων, im Gegenſatz gegen die Klaſſe von Menſchen, die v. 19. beſchrieben wird. Συνιων heißt aber hier nicht blos verſtehen, ſondern auch beherzigen. Daraus ergiebt ſich, daß Jeſus auffordere zu einem zweckmäßigen Gebrauch ſeiner Lehre und eigenem Nachdenken darüber.

Eph.6,15.17. Jac.1,25. [Der Apoſtel fordert, Chriſten ſollen den νομον της ἐλευθεριας auf eine ſolche Art betrachten, die mit ſteter Anwendung auf ihr eigenes Herz verbunden ſey, — ſo, daß ſie ihre Fehler immer mehr kennen lernen, aber auch den Entſchluß faſſen und ausführen, ihr möglichſtes zu thun, um die erkannten Fehler zu verbeſſern. Dieſer νομος της ἐλευθεριας aber iſt das Evangelium (doch nicht blos im engeren Sinn) im Gegenſatz gegen das moſaiſche Geſetz, inſofern jenes eine ſolche Lehre iſt, durch die wir von den unſeligen Folgen und der Herrſchaft der Sünde immer mehr befreyt werden, inſofern ſie iſt, was Joh.8,32. Jeſus ſagt.] 1 Joh.2,24. Einige andere Stellen enthalten ausdrückliche Aufforderung zur Selbſtprüfung, z. B. Matth.7,3.ff. 1 Cor.11,31.ꝛc.; und auch daraus folgt, daß fortgeſeztes religiös moraliſches Privatnachdenken, theils auf die chriſtliche Lehre, theils auf unſern eigenen moraliſchen Zuſtand gerichtet, nach der chriſtlichen Lehre gefordert werde.

3) Ebendieß kann durch die Beyſpiele aller ächten Verehrer Gottes und Chriſti beſtätigt werden. Sie wiſſen aus eigener Erfahrung, wie wichtig eigene Betrachtungen für die Beförderung des großen Zwecks ſind, der an Chriſten erreicht werden ſoll, und nur durch ſtufenweiſe Annäherung, eben darum aber nicht ohne fortgeſezten Gebrauch der Beſſerungsmittel, erreicht werden kann.

b) Worauf ſoll aber das religiöſe moraliſche Nachdenken der Chriſten vorzüglich gerichtet, und wie ſoll es beſchaffen ſeyn? Ein Hauptgegenſtand davon iſt

1) die Lehre und Geſchichte, die in der heiligen Schrift, beſonders im N. T., enthalten iſt. Eben daraus folgt, daß Chriſten die heilige Schrift fleißig leſen und zweckmäßig gebrauchen ſollen.

Gegenſtand öfterer Betrachtung ſoll für Chriſten

a) die Lehre und Geſchichte des N. T. ſeyn.

α) Die Lehre Jeſu und der Apoſtel. Dieß folgt aus dem Begriff der chriſtlichen Tugend, und aus mehreren angeführten, zum Theil kaum vorhin nachgewieſenen Stellen. Die chriſtliche Lehre iſt überdieß ein Mittel, an deſſen Gebrauch gewiße Wirkungen Gottes gebunden ſind, das vorzüglichſte Mittel, durch welches Gott unſere Beſſerung bewirkt.

Aber auch

β) die Geſchichte des N. T. iſt ſehr wichtig in Beziehung auf die chriſtliche Lehre. Einzelne Theile dieſer Lehre ſind aufs innigſte verwebt mit gewißen Thatſachen der Geſchichte Jeſu. Die Geſchichte Jeſu und der Apoſtel iſt von größter Wichtigkeit in Rückſicht auf Ueberzeugung von der Göttlichkeit ihrer Lehre überhaupt. Sie iſt überdieß ein Hülfsmittel des Verſtehens und einer lebendigern gefühlvollern Vorſtellung einzelner Theile der chriſtlichen Lehre. In beſonderem Zuſammenhang mit dem moraliſchen Theil der chriſtlichen Lehre ſteht die Geſchichte Jeſu als Geſchichte des vollkommenſten Vorbilds der Tugend. Aber auch

b) die altteſtamentliche Geſchichte und Lehre darf von Chriſten keineswegs vernachläßigt werden: Weil die im N. T. enthaltene Geſchichte und Lehre in engem Zuſammenhang mit dem A. T. ſteht, weil das alte

und neue Teſtament ſich auf Einen und ebendenſelben großen Plan Gottes beziehen; weil auch das A. T. göttliche Lehren und Weiſſagungen, weil es viele ſehr kraftvolle religiöſe und moraliſche Ausſprüche enthält, die wohl ſchon in vielen Fällen große Wirkung aufs menſchliche Herz hatten, weil es überdieß einen ſehr merkwürdigen Theil der Geſchichte des Reichs Gottes, der beſonderen göttlichen Vorſehung, enthält, und auſſerdem einen großen Vorrath von lehrreichen, warnenden und zum Guten ſtärkenden Beyſpielen. Daher ſagt Paulus 2 Tim. 3, 16. vom alten Teſtament, es ſey nützlich προς διδασκαλιαν, ἐλεγχον, επανορθωσιν, παιδειαν etc. zunächſt auch in moraliſcher Rückſicht. — Empfiehlt er gleich in dieſer Stelle den Gebrauch des A. T. nur einem chriſtlichen Lehrer, ſo liegt doch in v. 16. ein allgemeiner Grund für den Gebrauch des A. T., der auf alle Chriſten anwendbar iſt. Gegenſtand des Nachdenkens ſoll vor allem andern für die Chriſten die neuteſtamentliche, aber auch die altteſtamentliche Lehre und Geſchichte ſeyn. Dieſes Nachdenken aber muß auch ſeinem Zweck ganz angemeſſen, alſo nicht ein ſolches ſeyn, bey dem man blos den Zweck hat, Wißbegierde zu befriedigen, obgleich dieſer an ſich rechtmäßig iſt; es iſt von einem praktiſchen (dem Zweck der Beſſerung angemeſſenen) Nachdenken des Chriſten, als ſolchen, nicht des Gelehrten als ſolchen, die Rede. Ebendarum muß man dabey die Abſicht haben, durch daſſelbe gebeſſert zu werden. Aus demſelben Grund muß dieſes Nachdenken nicht blos ernſt, ſondern auch ein ſolches ſeyn, das verknüpft wird mit Anwendung auf uns ſelbſt in

religiös moraliſcher Hinſicht. Wenn wir über eine theoretiſche Lehre nachdenken, ſo müßen wir ſie nicht blos an ſich betrachten, ſondern daran denken, welche Beziehungen ſie auf unſer praktiſches Bedürfniß habe.

Wenn wir über ein Gebot des Chriſtenthums oder der Vernunft nachdenken, ſo müßen wir es in beſtimmter Anwendung auf uns denken, ſo muß dieſe Betrachtung von der Prüfung begleitet ſeyn, inwiefern wir bisher es beobachtet haben oder nicht, welche unſerer individuellen Neigungen mehr oder weniger dagegen ſeyen u. ſ. w. Stellen wir uns im Geiſt ein Beyſpiel aus der heiligen Schrift vor, ſo müßen wir daran denken, nicht ob es blos an ſich ein nachahmungswürdiges oder ſchlimmes ſey, ſondern inwiefern es für uns etwas Warnendes oder Aufmunterndes enthalte. Der Hauptzweck unſers religiös moraliſchen Nachdenkens wird endlich dadurch wirkſam befördert werden, daß wir damit ein ernſtliches Gebet verbinden. Alles was wir in religiös moraliſcher Hinſicht denken, wird, wenn es mit Gebet verbunden wird, ein lebhafteres Gefühl erregen, und tiefer eindringen in unſer Gemüth. Aus dieſen Bemerkungen läßt ſich nun leicht herleiten,

1) daß wir die heilige Schrift fleißig leſen ſollen.

2) Was zum zweckmäßig praktiſchen Gebrauch der heiligen Schrift erfordert werde; denn von dieſem Gebrauch allein iſt hier die Rede, nicht vom Wiſſenſchaftlichen; von dem Gebrauch allein iſt die Rede, den Chriſten überhaupt als Chriſten davon machen ſollen. Die Regeln eines zweckmäßigen Gebrauchs der heiligen Schrift liegen im Grund alle im Vorhergehenden.

1) Wir müßen zum Leſen der heil. Schrift ein unbefangenes, für die Wahrheit offenes, gegen Gott ehrerbietiges Gemüth mitbringen, und uns dabey den beſtimmten Zweck vorſetzen, ſelbſt dadurch gebeſſert, oder auf eine für unſern moraliſchen Zuſtand vortheilhafte Art beruhigt zu werden.

Wir müßen

2), wenn wir eine ſpecielle Abſicht bey Leſung der heil. Schrift haben, gerade ſolche Abſchnitte und Stellen auswählen, die dieſem beſondern Zweck angemeſſen ſind. In jedem Fall aber wird

3) zu Erreichung der Abſicht erfordert, daß wir mit Sammlung des Gemüths und Aufmerkſamkeit leſen, daß wir uns bemühen, es zu verſtehen, vorzüglich was für den praktiſchen Zweck dienlich iſt. Damit aber muß

4) die Regel verbunden werden, daß man ſich bey dunkeln Stellen nicht lange verweilen ſoll, wenn es um den praktiſchen Zweck zu thun iſt.

In Rückſicht auf das Verſtehen iſt es ſehr nützlich, die Abſchnitte und Stellen zu bemerken, die von demſelben Gegenſtand handeln, und ſie miteinander zu vergleichen. Und Religionslehrer, die ſich eine vollkommenere Kenntniß der heil. Schrift erwerben ſollen, können durch öffentliche Vorträge und Privat-Belehrungen viel beytragen, daß auch Ungelehrte in manchen Fällen wenigſtens die Hauptgründe einer gewißen Erklärung einſehen. Alle Gründe, die nicht gerade philologiſche oder antiquariſche Kenntniſſe vorausſetzen, können auch Ungelehrten verſtändlich gemacht werden; und Religionslehrer ſollen darauf hin-

arbeiten. Daß man auch ohne gelehrte Kenntniſſe, durch Beachtung des Zuſammenhangs und der Parallelſtellen nicht unbedeutende Fortſchritte machen könne in der Kenntniß (dem Verſtehen) der heiligen Schrift, hat Pfenninger durch ſeine Vorleſungen über das neue Teſtament erwieſen. Soll der praktiſche Zweck erreicht werden, ſo müßen wir

5), was wir leſen, zu unſerer Erbauung anwenden, wir müßen es mit Anwendung auf uns leſen. Sehr nützlich iſt es

6) einzelne kurze und kraftvolle Ausſprüche der heil. Schrift, z. B. in den Reden Jeſu und die gerade auch für uns von beſonderer Wichtigkeit ſind, unſerm Gedächtniß und Gemüth tief einzuprägen; ſehr nützlich iſt es beſonders, diejenigen Stellen, die beym Leſen einen beſonders ſtarken Eindruck auf unſer Herz machten, tief unſerm Gedächtniß und Gemüth einzuprägen; ſo kann das dadurch erregte Gefühl auch nachher leicht erneuert, und durch ſeine Wirkungen recht wohlthätig für unſer Herz und Leben werden. Ueberhaupt aber müßen wir mit dem Geleſenen, Verſtandenen, Angewandten immer vertrauter zu werden ſuchen. vergl. Luc. 8, 15. Jac. 1, 25. Das Nachdenken des Chriſten ſoll gerichtet ſeyn auf die Geſchichte und Lehre, die in der heil. Schrift enthalten iſt; daraus folgt, daß er auch einen fleißigen Gebrauch von derſelben machen ſoll. Aber auch

c) auf viele andere Gegenſtände kann und ſoll dieſes Nachdenken ſich richten, und ſelbſt ein rechter Gebrauch der heil. Schrift nöthigt dazu. Wir zeichnen die vorzüglichſten Gegenſtände dieſer Art aus. Nach-

denken ſollen wir oft über unſern Gemüthszuſtand und unſer Leben in religiöſer und moraliſcher Beziehung. Wir ſollen ja die Lehre der Offenbarung mit Anwendung auf uns überdenken; dieß iſt aber ohne öftere Prüfung unſers innern und äußern Lebens nicht möglich. Aber auch abgeſehen davon, iſt dieß an ſich ſchon nothwendig; und zwar ſollen wir theils auf unſere Geſinnung und Handlungsart im verfloſſenen Theil unſers Lebens, theils auf unſern gegenwärtigen ſittlichen Zuſtand unſere Aufmerkſamkeit richten. Jenes iſt eine unnachläßliche Bedingung der chriſtlichen Sinnesänderung oder des Anfangs derſelben. Aber auch beym Fortgang in der chriſtlichen Tugend iſt öfteres Zurückſehen auf das vergangene Leben ſehr zweckmäßig. Wir werden dadurch immer lebhaft erinnert, mit welchen natürlichen Neigungen wir gerade vorzüglich zu kämpfen haben.

Und öfteres ernſtes Andenken an den Zuſtand, in dem wir uns vor der Sinnesänderung befanden, und überhaupt an unſern ſittlichen Zuſtand und unſer Verhalten in dem verfloſſenen Theil unſers Lebens, iſt auch geeignet, Gefühle von Demuth und Dankbarkeit gegen Gott zu wecken, und unſere gute Vorſätze zu ſtärken. Aber auch auf unſern gegenwärtigen moraliſchen Zuſtand ſoll ſich unſer Nachdenken richten. Dieß wird uns erinnern, wie viel und was uns jezt noch fehlt, von welcher Seite wir vorzüglich noch der Beſſerung bedürfen. Eben dieſe Betrachtung wird die Ueberzeugung in uns beleben, daß wir auch jezt der göttlichen Gnade bedürfen, wie nothwendig fortſchreitender Eifer im Guten und im Kampf gegen das Böſe

ſey. — Sehr nützlich iſt es ferner, auch an unſere Schickſale, an die vergangenen Veränderungen unſers Lebens oft zu denken; ſehr nützlich iſt es beſonders auch, den Gedanken an die große Veränderung, die auf alle wartet, an den Tod oft und lebhaft zu erneuern.

Der Rückblick auf unſer Schickſal wird eine lehrreiche rührende Erinnerung an einen Theil der Geſchichte der Vorſehung, in Beziehung auf uns ſeyn. Wir werden dabey immer mehrere Spuren der Weisheit und Güte Gottes im Verhältniß gegen uns entdecken. Und wie ſehr wichtig in Beziehung auf den Zweck unſerer Beſſerung iſt in mehr als einer Hinſicht der Gedanke an den Tod, verbunden mit der Erinnerung, wie ſchnell er erfolgen könne! Daran ſchließt ſich ſehr natürlich der Gedanke an, wie viel daran gelegen ſey, daß wir einen gewiſſenhaften Gebrauch von unſerer Vorbereitungszeit machen. Es verbindet ſich mit dieſem Gedanken die Erinnerung an die Hinfälligkeit und eben darum an den geringen Werth aller irdiſchen Güter. Es wird unſerem Herzen durch ein ernſtes Andenken an den Tod ſehr nahe gelegt die Wichtigkeit des Glaubens an Gott, beſonders des Vertrauens auf Gottes Gnade und der damit zuſammenhängenden Hoffnung. Ebendadurch aber wird auch unſere Ueberzeugung von dem hohen Werth der Lehre Jeſu belebt und befeſtigt. — Nützlich iſt es, oft auch in den Augenblicken, in welchen wir uns zum Handeln beſtimmen, und eine ſtarke Leidenſchaft (oder: eine ſtarke Reizung zu irgend einer Sünde) bekämpfen ſollen, lebhaft an den Tod zu denken. Aber darum müßen wir uns auch in ruhigen Augenblicken und Stunden mit

dem Gedanken an den Tod immer vertrauter machen.

Ein anderer Gegenſtand unſers Nachdenkens ſind die Schickſale anderer, Lebender und Todter; und dann gute und ſchlimme Beyſpiele aus der Geſchichte und unſerem Erfahrungskreis. Nur verſteht es ſich, daß wir das Denken über Schickſale und Handlungen anderer nicht als Veranlaſſung gebrauchen dürfen, etwa nur uns ſelbſt über andere zu erheben, auf eine partheyiſche Art uns mit andern zu vergleichen. Auch bey dieſer Betrachtung muß einzig der Zweck zu Grunde liegen, unſere eigene Beſſerung dadurch zu befördern; und wir werden gewiß in den Schickſalen und Handlungen anderer, ohne unbillig zu urtheilen, manche Spuren der göttlichen Weisheit und Güte, aber auch der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, manche warnende, aber auch aufmunternde und zum Guten ſtärkende beſchämende Beyſpiele finden.

Ferner gehört zu den Gegenſtänden, mit denen ſich unſer (religiöſes) Nachdenken beſchäftigen ſoll, die Natur. Mehrere Reden, namentlich Parabeln Jeſu, erinnern lebhaft daran, daß auch Jeſu Nachdenken oft, wohl ſchon in ſeinen früheſten Jahren, in religiös moraliſcher Hinſicht ſich mit der Natur beſchäftigte.

Mehrere Stellen der heil. Schrift veranlaſſen von ſelbſt zu einer ſolchen Betrachtung der Natur. Und allerdings iſt ſie in mehreren Hinſichten für den Verehrer Gottes ein Beförderungsmittel ſeiner religiöſen Moralität. Sie iſt ein Erweckungsmittel religiöſer

Ideen und Gefühle, wenn wir die Natur ſo betrachten, wie wir ſollen, ſie als Werk Gottes, eines von der Welt verſchiedenen allmächtigen, allweiſen, allgütigen Weſens, betrachten.

Wir werden bey ſorgfältigem Forſchen immer mehrere Spuren von der Vollkommenheit des Urhebers der Natur finden. Betrachtung der Natur iſt ferner Erinnerungsmittel an die Vorzüge unſerer geiſtigen Natur und unſere damit zuſammenhängende höhere Beſtimmung. Daran erinnern auch Jeſu Ausſprüche Matth. 6, 26. 10, 31. In der Natur finden wir endlich beym Anſchauen Mittel, Ideen von unſichtbaren geiſtigen Gegenſtänden zu verſinnlichen, und dadurch unſerer Vorſtellung davon größere Wirkſamkeit und Lebendigkeit zu geben. Auch davon finden wir viele Beyſpiele in Jeſu Reden, namentlich ſeinen Parabeln. Chriſten können überhaupt alles auch aus dem religiös moraliſchen Geſichtspunkt betrachten, und ihr religiös moraliſches Nachdenken auf Gegenſtände aller Art richten; nur daß die eine Art von Gegenſtänden in näherer Verbindung mit dem Zweck jenes Nachdenkens ſteht, als die andere.

Aber ſolche Betrachtungen müßen, wenn der praktiſche Zweck erreicht werden ſoll, mit Aufmerkſamkeit, Ruhe, Anwendung auf uns angeſtellt werden; und wir können dazu auch kurze Zwiſchenräume, die uns unſere Berufsgeſchäfte übrig laſſen, benutzen.

2) Ein zweytes Beſſerungsmittel iſt das Gebet, das Privatgebet.

Die Hauptgründe, warum Chriſten verpflichtet ſeyen zu beten, ſind ſchon im erſten Theil der Moral

dargelegt worden. Hier muß noch gezeigt werden: theils welche Eigenſchaften ſoll ein chriſtliches Gott wohlgefälliges Beten haben, theils das Gott wohlgefällige Beten iſt, — und in welcher Hinſicht iſt es? — Beförderungsmittel der chriſtlichen Tugend.

A) Welche Eigenſchaften ſollen unſere Gebete haben, wenn ſie einestheils Aeußerungen der Verehrung Gottes ſeyn, anderntheils beytragen ſollen, unſere Beſſrung zu befördern?

a) Wie ſollen alle einzelne Gott gefällige Gebete beſchaffen ſeyn?

b) Welche beſondere Eigenſchaften ſoll das chriſtliche Bittgebet haben?

c) Was wird, auſſer der gehörigen Beſchaffenheit einzelner Gebete, in Beziehung auf das Beten noch erfordert?

a) Die Eigenſchaften aller Gott gefälligen Gebete überhaupt, von welchem Inhalt ſie ſeyen, beziehen ſich theils auf die Gemüthsfaſſung des Betenden, theils auf den Inhalt.

α) Welche Gemüthsfaſſung zu einem Gebet erfordert werde, das dem Geiſt des Chriſtenthums angemeſſen iſt, läßt ſich ſchon aus dem oben angegebenen Merkmal des Gebets ableiten. Es gehört weſentlich zu dem Gebet, daß in uns vorhanden ſey ein klares und lebhaftes Bewußtſeyn davon, daß wir uns nun an Gott wenden, und daß Gott uns (unſichtbar) ebenſo gewiß nahe ſey, als wenn er ſichtbar gegenwärtig wäre, — daß Er wiſſe, was wir jezt denken, fühlen, ſprechen. vgl. Matth. 6, 6. Verbindet man damit, daß das Gebet theils Aeußerung der Verehrung Gottes,

theils Beſſerungsmittel ſeyn ſoll; ſo ergiebt ſich folgendes, was auch ausdrücklich einzelne Stellen beſtätigen: Bey jedem Gebet ſoll vorhanden ſeyn ein gefühlvolles Andenken an Gott, ein mit dem Gedanken an Gott verbundenes, und einer richtigen Vorſtellung von ihm angemeſſenes lebhaftes Gefühl. Wenn es daran fehlt, ſo kann unſer Gebet kein Gebet, keine Verehrung Gottes, kein Beſſerungsmittel ſeyn. Jeſus ſagt, Joh. 4, 23. f., alle wahre Anbeter Gottes müßen ihn anbeten ἐν πνευματι και αληθεια, und darin liegt gewiß auch das: Wir ſollen bey dem Gebet mit lebhaftem Gefühl an Gott und ſeine Vollkommenheiten denken. Nur ſo beten wir Gott mit dem Geiſt an. Daraus folgt aber weiter: Bey jedem einzelnen Gebet muß unſere Aufmerkſamkeit gerichtet ſeyn auf das, was wir beten. Wir müßen überdieß aufrichtig und ernſtlich (von Herzen) beten. Unſere Aufmerkſamkeit muß gerichtet ſeyn auf das, was wir beten. Im entgegengeſezten Fall, wenn wir gedankenlos oder mit zerſtreuter Aufmerkſamkeit Gebetsformeln ſprechen oder hören, iſt das Beten nichts als Aeußerung der Unehrerbietigkeit gegen Gott.

Man hält es für Zeichen der Geringſchätzung eines andern, wenn man mit zerſtreuter Aufmerkſamkeit mit ihm ſpricht. Wie ſollte ein ſolches Beten Verehrung Gottes ſeyn, und wie könnte es auch nur das mindeſte zu unſerer Beſſerung beytragen? Wir beten Gott nicht ἐν πνευματι — an, wenn wir ohne Aufmerkſamkeit auf das beten, was unſer Gebet ausdrücken ſoll; wir nahen uns Gott, nach Matth. 15, 8. nur mit den Lippen in einem ſolchen Fall. Iſt die Vor-

ſtellung in uns lebendig, daß wir zu dem vollkommen⸗ſten Geiſt beten wollen; ſo werden wir nicht gedan⸗kenlos und zerſtreut beten. Wir müßen ferner auf⸗richtig und ernſtlich beten, mit lebhafter Theil⸗nehmung unſers Herzens, mit Wahrheit, d. h. unſer Gebet muß Ausdruck unſerer wirklichen Ueberzeu⸗gungen, Gefühle, Wünſche, Vorſätze ſeyn; es muß mit dieſen ganz einſtimmen: Wir müßen, wenn es z. B. ein Bittgebet iſt, aufrichtig und ernſtlich wol⸗len, was unſer Gebet ausdrückt. Im entgegengeſez⸗ten Fall beten wir Gott nicht ἐν πνευματι an, nicht mit dem Geiſt, nicht mit Redlichkeit (Aufrichtigkeit). Auch dann iſt unſer Gebet Aeußerung der Unehrerbie⸗tigkeit gegen Gott. Von einer ſolchen Art waren wohl die Gebete der Phariſäer, die Jeſus Matth. 6, 5. 7. für verwerflich erklärt; es waren geiſt⸗ und herzloſe Gebete, öffentlich geſprochen, um ſich den Ruhm zu erwerben, ſie ſeyen ſehr religiöſe Menſchen, um ande⸗re durch einen Schein von Heiligkeit zu täuſchen. Un⸗ſer Gebet muß aufrichtig und ernſtlich ſeyn. Aber auch unſere ganze übrige Gemüthsfaſſung muß an⸗gemeſſen ſeyn einem gefühlvollen Andenken an Gott. Im Gemüth des Betenden darf kein Gott mißfälliges Gefühl herrſchen. (Wie kann ſonſt das Gebet Gott wohlgefällig ſeyn?)

Verwerflich iſt das Gebet, wenn Gefühle von Haß, Stolz, Feindſchaft darin herrſchen vgl. über Stolz Luc. 18, 11. f. 14.; über Haß, Marc. 11, 25. In lez⸗terer Stelle fordert Jeſus namentlich, daß wir, wenn wir beten wollen, von Herzen andern vergeben. 1 Tim. 2, 8. (Matth. 5, 23. will Jeſus an einem einzelnen

Beyſpiel zeigen, alle äußere Gottesverehrung habe keinen Werth, wenn nicht unſer Herz verſöhnlich ſey.) Verwerflich iſt aus demſelben Grund ein ſolches Gebet, bey dem nur eitle Ehrbegierde oder überhaupt eine unerlaubte Abſicht zu Grund liegt. vgl. Matth. 6, 5. Jac. 4, 3.

Zu einer Gott gefälligen Gemüthsſtimmung des Betenden gehört überhaupt noch der aufrichtige ernſtliche Wille, das ganze göttliche Geſetz zu befolgen, oder wahrhaft gebeſſert zu werden. Nur die Gebete ſolcher Menſchen ſind Gott gefällige, und, wenn ſie Bittgebete ſind, erhörliche Gebete. vgl. 1 Joh. 3, 21. 22.

β) Was den *Inhalt* des Betens *überhaupt* betrifft, ſo muß er bey Chriſten den Belehrungen der heil. Schrift von Gott und ſeinem Willen (ſoweit ſie dieſelbe zu erkennen fähig ſind,) gemäß, und zugleich den Umſtänden des Betenden angemeſſen ſeyn, ſoweit er darüber urtheilen kann.

Dieß ſind die *allgemeinen* Erforderniſſe Gott gefälliger chriſtlicher Gebete. Noch müßen aber einige *beſondere* Eigenſchaften

b) des chriſtlichen *Bittgebets* bemerkt werden, des Gebets im engſten Sinn.

Dieſe betreffen theils die *Gemüthsfaſſung* des Betenden, theils den *Inhalt* der Bitte.

α) Was *jene* — die Gemüthsfaſſung betrifft, ſo muß beym Bittgebet nicht blos Ehrfurcht gegen Gott, ſondern namentlich auch ein *Vertrauen* auf Gott zu Grunde liegen, das ſich auf uns ſelbſt namentlich bezieht. Wer bittet, ſagt Jac. 1, 6., der ſoll ἐν πίστει bitten. Nicht die Ueberzeugung, daß Gott uns in

allen Fällen zuverläßig gerade das werde zu Theil werden laſſen, um was wir bitten, ſondern ein, auf unſern perſönlichen Zuſtand (auf unſere eigene Angelegenheiten) ſich beziehendes, Vertrauen auf Gottes Größe und Güte überhaupt, und auf ſeine Verheiſſungen iſt eine weſentliche Eigenſchaft einer Gott gefälligen Bitte; und bey einem ſolchen Vertrauen werden wir allerdings auch das erwarten, daß Gott uns geben wolle, um was wir bitten, wenn es nicht nach dem Urtheil ſeiner höhern Weisheit entweder in Rückſicht auf uns oder andere beſſer ſey, es nicht zu geben; wir werden aber auch die Zuverſicht haben, daß Gott, wenn er uns nicht gerade eben das, um was wir bitten, werden laſſe, uns doch das werde zu Theil werden laſſen, was unſerm wahren Beſten, und eben darum auch dem Sinn und der wahren Abſicht unſerer Bitte (wenn ſie nämlich aus einem chriſtlichen Sinn hervorgeht,) angemeſſen iſt. Zu einem ſolchen Vertrauen fordert Jeſus namentlich ſeine Schüler und Verehrer auf. Matth. 7, 7. ff. (Wenn Jeſus dieß ſagt, ſo iſt wohl ſeine nächſte Abſicht, zu einem zuverſichtlichen Beten zu ermuntern, zugleich aber auch vor Mißmuth zu bewahren, auf den Fall, daß uns Gott nicht gerade das giebt, was wir für gut halten, ſondern das, was nach ſeinem Urtheil für uns wahrhaft nützlich iſt.) Bey jedem Gott gefälligen Bittgebet muß zunächſt Vertrauen auf Gott zu Grunde liegen.

Aber das chriſtliche Vertrauen iſt ein ſolches, das in engem Zuſammenhang ſteht mit dem Glauben an Jeſum, das unterſtüzt und erhöht wird durch die

Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre Jeſu und beſonders der Verheiſſungen Jeſu, durch die Ueberzeugung von dem, was Jeſus gethan und erduldet hat für den Zweck der Beſeligung der Menſchen, und durch die Ueberzeugung von ſeiner göttlichen Herrſchaft. Schon im erſten Theil ſind einige Stellen angeführt worden, woraus dieſer Satz hervorgeht.

In Beziehung aufs Gebet, ſind beſonders zu bemerken, Eph. 3, 12. 2, 18. Ebr. 4, 14—16. vgl. auch Ebr. 10, 19. ff. Allgemeine Stellen ſind die: 1 Petr. 1, 21. Röm. 8, 33. 34. 5, 1. f. Daraus ergiebt ſich nun auch von ſelbſt, inwiefern Jeſu Vorſchrift die ſeine Apoſtel zunächſt angeht, zu beten ἐν τω ὀνοματι Ιησȣ, auf Chriſten überhaupt anwendbar iſt. Die Stellen, welche davon handeln, ſind die Joh. 16, 23. f. 14, 13. 14. Was Jeſus ſeinen Apoſteln ſagt, darf man freylich nicht alles geradezu auf alle Chriſten anwenden; denn augenſcheinlich findet ſich in dieſen lezten Reden etwas, was nur die Apoſtel als ſolche angeht.

Aber aus dem Vorherbemerkten läßt ſich leicht ableiten, in welchem Sinn das αἰτειν ἐν τω ὀνοματι Ιησȣ, für Chriſten überhaupt gelte. Ueberſetzen kann man das: ἐν τω ὀνοματι μȣ, am ſchicklichſten: zu meiner Ehre. Und darin liegt zweyerley: theils im Vertrauen auf mich, meinen Tod, meine Herrlichkeit und Herrſchaft; theils auch zur Beförderung meiner Zwecke.

So läßt ſich am leichteſten erklären, warum Jeſus ſeinen Apoſteln ſagen konnte, ſie haben bisher noch nicht gebetet in ſeinem Namen, ſie werden es erſt in der Folge thun, wenn ſie nicht mehr nöthig haben, ſol-

che Fragen, wie jezt, zu machen, wenn ſie zu vollkommenerer Erkenntniß ſeiner Beſtimmung und Verbindung mit dem Vater gelangt ſeyn werden.

Allerdings erkannten die Apoſtel ſchon damals Jeſum für den Meſſias und Sohn Gottes; aber die Innigkeit ſeiner Verbindung mit dem Vater, die hohe Bedeutung ſeiner Würde kannten ſie noch nicht genug. Noch war es für ſie unerklärbar, daß Jeſus der Meſſias leiden und ſterben ſolle; noch lag der Gedanke von Errichtung eines irdiſchen Reichs durch Jeſum in ihrer Seele; erſt in der Folge klärte ſich ihre Einſicht darüber auf. Und dann erſt konnten ſie auch im Vertrauen auf ſeinen Tod, auf ſeine nicht irdiſche, aber deſto vollkommenere göttliche überirdiſche Herrſchaft, und zu Beförderung ſeiner wahren Zwecke beten. In dieſem Sinn ſagte Jeſus ſeinen Apoſteln, was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich thun. Und nun iſt es leicht zu beſtimmen, inwiefern dieß für Chriſten überhaupt gelte. Chriſten ſollen beten im Namen Jeſu, mit einem Vertrauen auf Gott, das unterſtüzt, belebt, verſtärkt wird durch Vertrauen auf Jeſum, auf ſein Wort, auf ſein Verdienſt und ſeinen Tod und auf ſeine göttliche Herrſchaft.

Sie ſollen aber allerdings auch für Beförderung der Zwecke Jeſu beten.

Beym chriſtlichen Bittgebet liegt Vertrauen auf Gott zu Grunde, verbunden mit Vertrauen auf Jeſum. Ferner gehört dazu demüthige Ergebung in Gottes Willen, in Beziehung auf alle die Fälle, wo wir nicht wiſſen können, ob das, was wir wünſchen, nach Gottes

Urtheil wahrhaft gut ſey. In allen Fällen von dieſer Art müßen wir die Bedingung hinzudenken: Wenn es anders nach Gottes Urtheil wirklich gut ſey; wir müßen uns dabey im Voraus ergeben in den Willen der höchſten Weisheit, auf den Fall, daß Gott unſern Wunſch nicht erfüllt, und, ſeiner höchſten Weisheit und Güte unbeſchadet, nicht erfüllen kann. (Ein Beyſpiel einer ſolchen Bitte findet ſich in der Geſchichte Jeſu Matth. 26, 39.) Endlich wird zur Gemüthsfaſſung des Betenden bey jedem Bittgebet, mag es ſich auf unſere eigene oder anderer Angelegenheiten beziehen, erfordert, daß wir aufrichtig und feſt entſchloſſen ſeyen, zur Erfüllung des Wunſches, den wir Gott vortragen, mitzuwirken, wenn und ſoweit wir es thun können. Dieß folgt ſchon daraus, daß jedes unſerer Gebete aufrichtig und ernſtlich ſeyn ſoll.

Es iſt unmöglich, uns etwas aufrichtig zu erbitten, zu deſſen Bewirkung wir ſelbſt beytragen können, wenn wir nicht den redlichen Vorſatz haben, nach unſerm Vermögen zur Erfüllung eines ſolchen Wunſches mitzuwirken. Wenn wir z. B. Gott bitten um Beförderung der Erkenntniß der Wahrheit; ſo iſt dieſes Gebet geiſt- und herzlos, wenn nicht der aufrichtige Wille in uns vorhanden iſt, zu unſerer Wahrheitserkenntniß ſelbſt beyzutragen, was wir vermittelſt unſerer Erkenntnißkraft und der uns von Gott geſchenkten Hülfsmittel ſelbſt thun können; unſer Gebet iſt im entgegengeſezten Fall eine Lüge. Die leichtſinnige Trägheit, die es gerne Gott überlaſſen möchte, alles durch ſeine allmächtige Kraft allein zu bewirken, iſt unvereinbar mit dem Geiſt eines wahren Gebets; und ſchon daraus läßt es

ſich auch erklären, warum ſo vielen ihr ſogenanntes (oder vermeintliches) Beten nichts nützt, und wohl ſelbſt zu ihrer Verſchlimmerung beyträgt.

β) Was den Inhalt des Bittgebets betrifft, ſo muß der Gegenſtand der Bitte nicht etwas, das wir ſelbſt als etwas ſchlechterdings Unmögliches oder Unerlaubtes erkennen können, und dann etwas ſeyn, das nach unſerer möglich beſten Erkenntniß wirklich gut iſt. Es iſt unvernünftig und unehrerbietig gegen Gott, uns etwas abſolut Unmögliches (an ſich Widerſprechendes), und zugleich als ſolches von uns erkennbares, von ihm zu erbitten. Unvernünftig und unehrerbietig gegen Gott iſt ferner unſer Gebet, wenn wir um etwas Unerlaubtes bitten.

Aber auch das müßen wir überlegen, ob wir nicht um etwas bitten, wovon wir ſelbſt einſehen könnten, daß es nicht wahrhaft gut oder wünſchenswerth, entweder an ſich oder darum, ſey, weil wir auch das wahre Beſte unſerer Mitmenſchen berückſichtigen ſollen. Allerdings können wir dieß oft nicht beurtheilen; aber nichts ſollen wir erbitten, was nicht nach unſerer Erkenntniß gut iſt.

c) Die chriſtliche Lehre in Beziehung auf das Gebet giebt auch die Vorſchrift, wir ſollen oft beten. Luc. 18, 1. (wenn auch wiederholtes Beten den Erfolg nicht habe, den wir wünſchten; ſo ſollen wir doch nicht nachlaſſen in eifrigem Beten, nicht aufhören, fleißig zu beten.) Matth. 7, 7. (In dieſem Ausſpruch liegt wohl auch das, daß man öfters (anhaltend) beten ſoll. Die gleichbedeutenden Ausdrücke ſtehen beyſammen, weil Jeſus ein ernſtliches, aber auch öfteres Be-

ten ausdrücken wollte). Es finden ſich aber auch mehrere Stellen in den Briefen der Apoſtel, wo ausdrücklich öfteres Beten gefordert wird. Z. B. Röm. 12, 12. Col. 4, 2. (vgl. die Parall. Eph. 6, 18.) Phil. 4, 6. Daraus erklärt ſich auch 1 Theſſ. 5, 17. (ἀδιαλείπτως nach populärem Sprachgebrauch. Einige nehmen zwar an: προσεύχεσθαι werde hier im weiteſten Sinn genommen; es heiße eine ſolche Gott wohlgefällige Gemüthsſtimmung, bey welcher der Geiſt auf Gott gerichtet, bey der man tauglich ſey zu beten. Allein dieſer Sinn iſt nicht hinlänglich erweislich. Wahrſcheinlicher iſt es, daß ἀδιαλείπτως nicht im buchſtäblichen, ſondern in dem Sinn zu nehmen ſey, in welchem es Paulus Röm. 9, 2. 1 Theſſ. 1, 3. gebraucht. Auch wir gebrauchen Worte, die gleichbedeutend mit ἀδιαλείπτως ſind, bisweilen ſo.) Wie wichtig dieſe Vorſchrift ſey, wird aus dem Folgenden erhellen. Alle Vorſchriften über das Gebet ſind dazu eingerichtet, das Gebet zu einem wirkſamen Beförderungsmittel der religiöſen Sittlichkeit zu machen; und darauf bezieht ſich namentlich auch dieſe Vorſchrift. Nur bey ihrer Befolgung kann das Beten einen fortdaurend wohlthätigen Einfluß auf unſere Geſinnung haben.

Dieß führt zum zweyten Punkt.

B) Das Gebet iſt ein ſehr wirkſames durch kein anderes zu erſetzendes Beförderungsmittel der religiöſen Sittlichkeit.

I) Daß das Gebet ein Beſſerungsmittel ſey, das wird

1) von Chriſto und den Apoſteln auf eine unzweydeutige Art behauptet in mehreren Stellen, zum Theil

auch angedeutet. Deßwegen empfiehlt Jeſus Matth. 26, 41. ſeinen Schülern das Beten, ινα μη εισελθωσιν εις πειρασμον. Und in einer andern Stelle Luc. 21, 36. verbindet er gleichfalls die Vorſchrift, ſie ſollen wachſam ſeyn, mit der, ſie ſollen beten, damit ſie würdig ſeyn mögen zu beſtehen vor Ihm, ihrem Richter. Luc. 11, 13. erklärt er das Gebet für eine Bedingung, unter der man den göttlichen Geiſt erhalte. Und Paulus rechnet ernſtliches und anhaltendes Beten Eph. 6, 18. zu den geiſtigen Waffen der Chriſten, zu den Mitteln, die Chriſten gebrauchen ſollen, um ſich zu ſtärken zum Kampf mit den ſchwerſten Verſuchungen. Ebendieß beſtätigen

2) vielfache zuverläßige Erfahrungen. Die Erfahrung lehrt, daß ſchon einzelne Gott gefällige Gebete das Gemüth jedesmal in eine reinere Stimmung ſetzen, den Menſchen über ſich erheben, gute Vorſätze wirken oder befeſtigen, die Ausführung derſelben, das Handeln in reiner Abſicht, befördern. Die Erfahrung lehrt aber auch, daß Vernachläßigung des Gebets, Nachlaſſen im Guten, Abnahme der Kraft zum Widerſtand gegen innere und äußere Reizungen zum Böſen, ꝛc. bey denen zur Folge hat, die ſchon in einem gewißen Grad gebeſſert ſind.

II) Inwiefern iſt nun das Gebet ein Beförderungsmittel der Beſſerung? Es iſt es in doppelter Rückſicht: theils ſchon wegen ſeiner natürlichen Folgen; theils aber auch nach Jeſu und der Apoſtel Belehrungen deßwegen, weil ein Gott wohlgefälliges Bittgebet eine Bedingung gewißer göttlicher Wohlthaten iſt, weil es Erhörung zur Folge hat.

1) Das Gebet iſt ſchon ſeiner Natur nach ein Beförderungsmittel der Beſſerung.

Es trägt bey, nicht blos zu einzelnen guten Entſchlüſſen und Handlungen, ſondern auch theils zur Hervorbringung, theils zur Erhaltung und Vervollkommnung einer guten Geſinnung überhaupt. Schon einzelne Gebete haben wegen der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Gebets religiös moraliſch gute Wirkungen. Einzelne Gebete erleichtern eine unpartheyiſche Beurtheilung deſſen, was wir thun oder nicht thun ſollen. Der Grund davon liegt in der Natur des Gebets, weil darin das gefühlvollſte Andenken an Gott, namentlich als den allwiſſenden und heiligſten, enthalten iſt.

Iſt dieſes Andenken in uns lebendig; ſo werden wir vor der Gefahr weit ſicherer ſeyn, bey Beurtheilung deſſen, was Gottes Willen angemeſſen ſey, uns täuſchen zu laſſen durch den Einfluß einer Leidenſchaft; wir werden unbefangener überlegen, was gerade in dieſem Fall in Rückſicht auf unſere Umſtände für uns Pflicht ſey. Aus demſelben Grund werden aber auch ſchon einzelne Gebete dazu beytragen, gute Vorſäze zu wecken oder zu befeſtigen.

Denn dazu trägt lebhafte Vergegenwärtigung des Allwiſſenden und Heiligſten unſtreitig ſeiner Natur nach bey. Eben dieſes Andenken wird auch die Wirkung haben, daß wir uns um ſo mehr beſtreben, in reiner Abſicht zu handeln. Aber einzelne, ſelten vorkommende, Gebete ſind es freylich nicht, was auf die ganze Geſinnung wirken kann, wenn ſie gleich in einzelnen Fällen nicht unbedeutenden Nutzen haben.

Nur das öftere Beten (eine fortgeſezte Gebetsübung) iſt Beförderungsmittel einer Gott wohlgefälligen Geſinnung; und dieß iſt wohl ein Hauptgrund, warum Jeſus und die Apoſtel ſo ſtark darauf dringen, daß das Gebet eine fortgeſezte Uebung ſeyn ſoll. Oefteres Gott gefälliges Beten iſt ſeiner Natur nach ſchon Beförderungsmittel einer guten Geſinnung. Denn es iſt ein unmittelbares Beförderungsmittel eines wirkſamen Glaubens an Gott, und ebendarum einer religiös moraliſchen Geſinnung.

Es iſt ferner ein Mittel, uns zu erheben zum Unſichtbaren.

Es iſt ein Beförderungsmittel der Selbſtkenntniß; es iſt auch ein Beruhigungsmittel. In allen dieſen Hinſichten trägt es zur Beſſerung bey. Es iſt

1) ein Beförderungsmittel eines wirkſamen Glaubens an Gott, und eben darum auch einer religiös moraliſchen Geſinnung. Der Hauptgrund davon liegt in dem Eigenthümlichen des Gebets, das darin beſteht, daß es eine Handlung iſt, durch die wir den Glauben an Gott auf eine eigenthümliche Art üben und erweiſen, durch welche wir uns Gott, namentlich als den Allwiſſenden und Heiligſten, lebhaft vergegenwärtigen. Die natürliche Folge davon iſt, daß ein öfteres Beten daran gewöhnt, den Gedanken an Gott und namentlich an ſeine Allwiſſenheit und ſeinen Willen uns mit Leichtigkeit zu vergegenwärtigen, und damit lebhafte, der Vorſtellung von Gott angemeſſene Gefühle zu verbinden. Das Beten iſt eine Handlung, durch die wir den Glauben an Gott überhaupt, den Glauben, daß er der vollkommenſte Geiſt und daß er

uns nahe ſey, äußern, und wie er durch bloße religiöſe Betrachtung nicht geübt wird und werden kann.

Es iſt eine Uebung unſers Glaubens an Gott, den Unſichtbaren, Allgegenwärtigen und Allwiſſenden, wenn wir uns mit ihm unterreden, als wäre er uns ſichtbar gegenwärtig. In dem Glauben beten wir, und nur in dem Glauben können wir (wahrhaft) beten, daß Gott, der Vollkommenſte, uns nahe ſey, Matth. 6, 6. daß er das Verborgenſte, namentlich auch uns, vollkommen kenne, daß er wiſſe, was wir jezt gerade fühlen, denken, wünſchen, ſprechen.

Ihn, den Heiligſten, vergegenwärtigen wir uns, wenn wir beten, als den, vor dem alles offenbar iſt, der Zeuge nicht blos unſerer äußern Handlungen, ſondern auch unſerer geheimſten Entſchlüſſe, unſerer verborgenſten Abſichten iſt. Je öfter wir alſo ernſtlich beten, deſto tiefer wird ſich der Gedanke an Gott, namentlich an ſeine Allwiſſenheit und Allgegenwart, und an ſeinen heiligen Willen, in unſer Gemüth eindrücken, und deſto wirkſamer wird er ſeyn; deſto mehr werden wir uns gewöhnen, bey jeder Veranlaſſung den Gedanken an Gott und ſeine Allwiſſenheit hervorzurufen, und auf eine gefühlvolle Art zu denken; deſto leichter wird es uns werden, das Andenken an Gott — ein gefühlvolles Andenken an Gott — auch mit unſeren gewöhnlichen Beſchäftigungen und Vergnügungen zu verbinden, ihn nie aus den Augen zu verlieren, auch wenn wir mit Irdiſchem beſchäftigt ſind, in Hinſicht auf Gott auch im Verborgenen gut zu handeln; deſto weniger werden wir uns verleiten laſſen durch äußere Reizungen, etwas ihm Mißfälliges zu thun, deſto an-

gelegentlicher werden wir uns beſtreben, immer reiner zu werden und nach immer reinern Abſichten zu handeln. Oefteres Gott gefälliges Beten iſt ein unmittelbares Beförderungsmittel eines wirkſamen Glaubens an Gott, und eben darum eines ächt religiöſen Sinnes: Denn es hat die Folge, daß es uns immer leichter, immer natürlicher wird, den Gedanken an Gott und namentlich ſeine Allwiſſenheit und an ſeinen Willen uns auf eine lebhafte und ſolche Art zu vergegenwärtigen, wie es unſer moraliſches Bedürfniß fordert. Eben in dieſer Hinſicht kann es durch kein anderes Mittel erſezt werden, nicht durch bloße religiöſe Betrachtung, obgleich jede moraliſch religiöſe Betrachtung ſehr leicht verbunden werden kann mit Gebet, und in vielen Fällen ſelbſt dringende Aufforderung dazu iſt. Nur iſt es dann nicht mehr bloße Betrachtung.

Man kann noch hinzuſetzen, (in Rückſicht auf den erſten Grund): Bey ſolchen, die ſchon eine religiöſe Geſinnung haben, iſt das Gebet Uebung und Stärkung derſelben. Denn ihre Gebete gehen nur hervor aus der Geſinnung der Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit gegen Gott; jedes ihrer Gebete iſt alſo Aeußerung ihrer ſchon vorhandenen religiöſen Geſinnung, aber ebendeßwegen auch ein Stärkungsmittel derſelben: Denn jede Uebung einer Geſinnung trägt bey, ſie nicht blos zu erhalten, ſondern auch zu befeſtigen. Das Gebet iſt ein unmittelbares Beförderungsmittel eines wirkſamen Glaubens an Gott und einer guten (ächtreligiöſen und eben darum auch moraliſchguten) Geſinnung.

2) Aber auch mittelbar trägt es zur Beſſerung bey.

a) Oefteres Beten iſt nämlich ein Mittel, unſern Geiſt überhaupt zu gewöhnen zur Richtung ſeiner Aufmerkſamkeit auf das Unſichtbare und Ueberirdiſche. Denn jedes einzelne Gebet iſt Beſchäftigung unſers Geiſtes mit dem Unſichtbaren, Erhebung des Herzens zum Ueberirdiſchen. Je öfter wir alſo beten; deſto vertrauter werden wir mit dem Gedanken an das Ueberirdiſche, deſto leichter wird es uns, ihn mit unſern gewöhnlichen Geſchäften zu verbinden, deſto weniger werden wir die Beſtimmung unſers Geiſtes für eine höhere Welt und die Gemeinſchaft aus den Augen verlieren, in der er jezt ſchon damit ſteht. Aber es läßt ſich leicht einſehen, daß das Gebet eben dadurch auch beytrage, uns die Herrſchaft über die Neigung zum Sinnlichen (Irdiſchen) zu erleichtern. Das Gebet iſt ferner

b) mittelbar ein Beförderungsmittel der Beſſerung, inſofern es Beförderungsmittel der Selbſtkenntniß iſt, von welchem Inhalt es auch ſeyn mag. Dieß kann jeden ſchon die Erfahrung lehren, wenn man auch den Zuſammenhang der Wirkung mit der Urſache in vielen Fällen nicht erklären kann. Während des Gebets und durch daſſelbe wird der Menſch oft an gewiße ihm vorher verborgene Fehler erinnert; ein Lichtſtrahl fällt oft ins menſchliche Gemüth, wodurch ihm eine gewiße, ihm vorher verborgene, Tiefe ſeines Herzens unerwartet aufgedeckt wird.

Aber es läßt ſich auch aus der Natur des Gebets, zum Theil wenigſtens, erklären, warum es Beförde-

rungsmittel der Selbſtkenntniß ſey. Ernſtliches Beten muß ſeiner Natur nach beytragen, die Selbſtkenntniß zu erweitern, aber auch wirkſamer zu machen. Es trägt dazu bey, ſie zu erweitern. Schon die Vorbereitung zum Beten, aber auch dieſes ſelbſt veranlaßt zu einer unpartheyiſchen Selbſtprüfung. Sind wir entſchloſſen zu beten, ſo muß uns natürlich der Gedanke in den Sinn kommen, in welchem Verhältniß denn wir gegen Gott ſtehen, ob wir ſeinen Willen befolgen oder nicht; ob wir die Bedingungen erfüllen, unter denen man allein alles Gute von ihm erwarten kann, ob unſer Gemüth in der zum Beten erforderlichen Faſſung ſey. Und wenn wir uns durch das Gebet den Allwiſſenden und Heiligſten lebhaft vergegenwärtigen, ſo wird wohl dieß in vielen Fällen dazu beytragen, daß wir uns ſelbſt unpartheyiſcher erforſchen, uns ſelbſt allmählig bald von dieſer bald von jener Seite näher kennen lernen. Wir können uns nicht ernſtlich an den Allwiſſenden und Heiligen wenden, ohne daran erinnert zu werden, ob wir ihm, dem hohen Urbild der Vollkommenheit uns zu nähern ſtreben oder nicht.

Wir können ihn uns nicht lebendig vorſtellen, ohne daran erinnert zu werden, wie denn unſer äußeres und inneres Leben nach ſeinem Urtheil beſchaffen ſey. Und wir werden gewiß bey einem gefühlvollen Andenken an Gott, das mit dem Gebet verbunden iſt, weit entfernt ſeyn, unſere Fehler und Mängel verkleinern oder vor uns verbergen oder beſchönigen zu wollen. Es wird in uns das lebendigſte Bewußtſeyn davon ſeyn, daß wir den Allwiſſenden nicht täuſchen können; dieß

wird uns auch vor innerer Falſchheit bewahren, in Rückſicht auf Beurtheilung unſers Zuſtandes.

Aber unſere Selbſtkenntniß muß auch an Wirkſamkeit gewinnen durch öfteres Gebet. Jeder mit Gebet verbundene Gedanke wird ebendarum lebendiger und gewiß auch von größerer Wirkung ſeyn, weil jeder Gedanke verbunden mit Gebet, in Verbindung geſezt wird mit dem lebendigen Gefühl von Gott und ſeinen Vollkommenheiten.

Oefteres Beten iſt ſeiner Natur nach Beförderungsmittel der Selbſtkenntniß. Allerdings trägt aber der beſondere Inhalt einzelner Gebete noch auf beſondere Art dazu bey. Oefteres Beten iſt

c) endlich Beſſerungsmittel, inſofern es Beruhigungsmittel iſt. Beruhigung des Herzens hat einen wichtigen Einfluß auf unſere Beſſerung und pflichtmäßige Thätigkeit. Trägt alſo das Gebet zu Beruhigung und zwar zu einer ſolchen bey, die nicht im Widerſpruch ſteht mit einer Gott wohlgefälligen Geſinnung, ſo iſt es auch in dieſer Hinſicht Beförderungsmittel der Beſſerung.

Unſtreitig aber trägt es viel zur Beruhigung bey. Auch in dieſer Hinſicht wird es von Chriſtus und den Apoſteln empfohlen, z. B. Phil. 4, 6. (Paulus ſezt ängſtliches Sorgen dem Beten entgegen, deutet alſo wohl darauf, das Beten habe Einfluß auf Beruhigung.) Ebendieß wird beſtätigt durch die Erfahrung und läßt ſich zum Theil aus der Natur des Gebets erklären. Es iſt ſeiner Natur nach ein Mittel, unangenehme Empfindungen zu unterbrechen, aber auch die Quelle einer unmäßigen Traurigkeit und Furcht all-

mählig zu verſtopfen. Es iſt Unterbrechung unangenehmer Gefühle. Denn es iſt für den Gott verehrenden Geiſt erfreuliche Beſchäftigung, ſich zu dem zu erheben, dem er als ſeinem Vater vertraut.

Es iſt für den Leidenden Erleichterung, ſein Bedürfniß dem gütigſten Vater vorzutragen, beym Gebet ſo lebhaft als möglich zu fühlen, wie ſelig es ſey, Gott zum Freund zu haben, von ſeiner beſondern liebevollen Fürſorge für uns verſichert zu ſeyn. Wenn es Unterbrechung unangenehmer Gefühle iſt, einem ſichtbaren menſchlichen Freund ſeinen Kummer mitzutheilen; ſo iſt es wohl noch weit mehr Unterbrechung unangenehmer Empfindungen, ſein Bedürfniß dem vorzutragen, von dem alle unſere Schickſale abhängen, und der mächtig und gütig genug iſt, uns das, was wahrhaft gut für uns iſt, in allen Fällen zu geben. Aber das Beten trägt auch bey, die Quelle unangenehmer Gefühle zu verſtopfen, weil es diejenigen Vorſtellungen uns lebhaft vergegenwärtigt, die am kräftigſten unmäßiger Traurigkeit oder Furcht entgegenwirken — nämlich den Gedanken an unſere Verbindung mit dem Allmächtigen, an die allumfaſſende und namentlich auch zu unſerm Beſten wirkſame Güte Gottes, an ſeine manchfaltigen Wohlthaten, und an unſere Beſtimmung, einſt den Reichthum der göttlichen Güte in viel höherem Maas als hier zu erfahren, an unſere Beſtimmung für ein Reich des ewigen Friedens, der ewigen Freyheit und Seligkeit. Aber das Gebet trägt auch mittelbar bey, unmäßiger Furcht und Traurigkeit entgegenzuwirken, weil wir dadurch in eine ruhige Stimmung geſezt, und ebendarum em-

pfänglicher gemacht werden für andere Beruhigungs-gründe (für alles das, was zu unſerer Beruhigung beytragen kann). In allen dieſen Hinſichten iſt das öftere Beten überhaupt ein theils unmittelbares theils mittelbares Beförderungsmittel der Beſſerung.

Es iſt nun leicht zu beurtheilen, welchen beſonderen Einfluß auf Beſſerung einzelne Arten des Gebets haben. Das lobpreiſende Gebet befördert beſonders Ehrfurcht und Demuth gegen Gott. Denn es geht ſelbſt aus Ehrfurcht und Demuth hervor. Dadurch wird uns Gott hauptſächlich von der Seite vergegenwärtigt, von der er Gegenſtand unſerer höchſten Achtung iſt.

Das Dankgebet trägt bey, die Werthſchätzung der göttlichen Wohlthaten zu befördern, und zugleich die Bereitwilligkeit, von allem Guten einen ſolchen Gebrauch zu machen, der Gottes Zwecken angemeſſen iſt. Es wird aber auch dadurch unſer Vertrauen auf Gott geſtärkt. Eine lebhaft dankbare Erinnerung an Wohlthaten Gottes (an Beweiſe ſeiner Güte) iſt ein wirkſames Mittel, in Hinſicht auf die Zukunft unſer Vertrauen zu befördern. Das Dankgebet kann überdieß auch zur Förderung der Selbſtkenntniß beytragen. Denn es veranlaßt uns, daran zu denken, welchen Gebrauch wir von den göttlichen Wohlthaten, für die wir danken, gemacht haben, oder machen wollen. Das Bittgebet, ſofern es ſich auf unſere eigene Angelegenheiten bezieht, iſt

1) eine beſondere Uebung des Glaubens, daß namentlich alles, was ſich auf uns bezieht, von Gott abhängt. Es iſt eine beſondere Uebung des Ver-

trauens auf Gott in Beziehung auf unſere Ange-legenheiten. Es trägt

2) dazu bey, unſere Selbſtkenntniß zu beför-dern, das Gefühl von unſeren Mängeln zu erhalten oder zu verſtärken, beſonders wenn wir und inſofern wir um geiſtige Güter bitten. (Es iſt erlaubt und pflichtmäßig, auch äußere Güter zum Gegenſtand des Gebets zu nehmen. Aber jene Bitte muß innigſt da-mit verbunden werden, und die Sehnſucht nach gei-ſtigen Gütern bey weitem das Uebergewicht haben.)

3) Das Bittgebet treibt ferner an, zu Erfüllung unſerer Wünſche ſelbſt beyzutragen, wenn und ſoweit wir dazu beytragen können; es trägt alſo bey, manche gute Vorſätze zu wecken, oder zu erneuern und zu be-feſtigen. Denn wir können nicht aufrichtig beten, oh-ne aufrichtig zu wollen, was wir von Gott uns erbit-ten. Ebendarum müßen wir auch den redlichen Vor-ſatz haben, ſelbſt mitzuwirken, wenn und ſoweit wir es thun können.

4) Das Bittgebet gewöhnt uns endlich, unſere Wünſche zu läutern und Gottes Willen unterzuordnen; jenes vermittelſt der Erinnerung daran, daß wir uns unlauterer Wünſche vor Gott ſchämen müßen, die-ſes vermittelſt der lebhaften Vorſtellung, daß alles, was wir uns wünſchen, von Gottes höchſtweiſem Willen abhänge.

Die Fürbitte iſt

1) an ſich Uebung unſerer Menſchenliebe, und trägt ſchon deßwegen zu ihrer Erhaltung und Stär-kung bey.

2) Stärkt ſie dieſelbe auch darum, weil bey der

Fürbitte der Gedanke in unſerer Seele lebendig iſt, daß Gott nicht blos unſer, ſondern auch aller unſerer Brüder Vater ſey, daß ſeine Güte auch über ſie walte, daß die Veranſtaltung, die Er durch Chriſtum ausführt, auch unſere Mitmenſchen angehe. Die Fürbitte treibt uns

3) endlich mächtig an, zu dem, was wir für andere erbitten, ſelbſt mitzuwirken, ſoweit wir können.

Bemerkenswerth iſt noch, daß das Muſtergebet Jeſu Matth. 6, 9. ff. ganz vorzüglich dazu eingerichtet iſt, ein Beförderungsmittel des moraliſch religiöſen Zwecks zu ſeyn. Denn

1) erinnert uns dieſes Gebet lebhaft an ſolche Wahrheiten, die für unſere Beſſerung theils unmittelbar theils mittelbar wichtig ſind. Es erinnert uns lebhaft an unſere Strafwürdigkeit, an unſer Verhältniß zu Gott als unſerem Geſetzgeber und Richter (vorzüglich v. 12., aber auch v. 9. f.). Es vergegenwärtigt uns Gott v. 9. als den, der unſer und unſerer Mitmenſchen himmliſcher Vater iſt, der unvergleichbare Vater in Rückſicht auf Güte, Weisheit und Macht. Es erinnert uns an ein Reich Gottes, an dem wir und andere Theil nehmen, und in welchem wir und andere vollkommen beſeligt werden ſollen (vergl. v. 10. mit 5, 3. ff.). Es erinnert uns daran, daß Gott geneigt ſey, unter einer gewißen Bedingung Sünden zu vergeben, und daß Er uns zum Kampf mit den Reizungen zum Böſen ſtärken wolle (v. 12. 13.). Aber öftere Erinnerung an dieſe Wahrheiten wirkt dem Stolz und Leichtſinn entgegen, und befördert auf einer andern Seite die Willigkeit und den Muth zum Gehor-

ſam gegen Gottes Gebote: Sie befördert auch unſere Beruhigung, und hat inſofern auch Einfluß auf unſere Beſſerung. Denn was kann mehr beruhigen, als der Gedanke, daß wir an Gott einen Vater haben, der für alle unſere geiſtige und körperliche Bedürfniſſe auf die gütigſte Art ſorgen könne und wolle.

Einzelne Bitten erinnern auch noch an beſondere Wahrheiten, die für einzelne Tugenden wichtig ſind.

Eben dieſes Gebet dient

2) dazu, eine Gott gefällige Geſinnung zu üben und ebendarum zu erhalten und zu ſtärken. Denn es iſt Ausdruck ſolcher Gefühle und Wünſche, die genau zuſammenſtimmen mit Jeſu Forderungen.

Es iſt Ausdruck einer ſolchen Gemüthsfaſſung, bey der man aufrichtig ſtrebt nach möglich vollkommener Uebereinſtimmung mit Gottes Willen; wie könnte man ſonſt wahrhaft beten: Dein Wille geſchehe ꝛc.? Es iſt Ausdruck einer Gemüthsſtimmung, bey der man ernſtlich nach Befreyung von allem Böſen und Bewahrung vor demſelben ſtrebt (vgl. v. 13.); bey der man das Verabſcheuungswürdige und Strafwürdige ſeiner Sünden lebendig anerkennt, und ſo in Anwendung auf ſich aufrichtig betet: vergieb mir, o Gott, meine Schulden. Dieſes Gebet iſt ferner beſonders Ausdruck einestheils ehrfurchtsvoller Liebe gegen Gott, und anderntheils des Vertrauens auf ihn. Dieſes Gefühl ſpricht ſich ſchon in der Anrede aus: „πάτερ ἡμων ὁ ἐν τοις ȣ̓ρανοις“ — unſer Vater, der in Abſicht auf Macht, Weisheit und Güte über alle irdiſche Väter unendlich weit erhaben iſt, der unſerer

tiefſten Ehrfurcht und Liebe, aber auch unſers uneingeſchränkten Vertrauens höchſt würdig iſt. Daſſelbe Gebet iſt Ausdruck allgemeiner Menſchenliebe, der Theilnahme an den Angelegenheiten unſers ganzen Geſchlechts, des ernſten Wunſches, daß alle Menſchen Gottes heiligen Willen befolgen mögen, daß alle Menſchen wahre Verehrer Gottes werden mögen, („ἁγιαϑητω το ονομα σȣ“ denn dieß kann nicht auf die Betenden allein gehen. Der Sinn iſt: Möchte doch deine unvergleichbare Vollkommenheit allgemein anerkannt werden! Möchteſt du als der unvergleichbar vollkommene von allen auf eine würdige Art verehrt werden!) Daß alle zu Bürgern des Reichs Gottes gebildet und einſt vollkommen beſeligt werden mögen (ελϑετω ἡ βασιλεια σȣ). Eine beſondere Bitte iſt Ausdruck der Perſönlichkeit, der Liebe gegen Feinde und Beleidiger (vergieb uns, wie wir vergeben ꝛc.) Endlich iſt dieſes Gebet Ausdruck einer ſolchen Geſinnung, bey der man nicht das zum Hauptzweck macht, irdiſche Güter im Ueberfluß zu beſitzen und zu genieſſen, ſondern in Anſehung alles deſſen, was ſich auf unſere irdiſche Bedürfniſſe bezieht, genügſam iſt und nicht ängſtlich ſorgt, vor allem aber nach den höhern unvergänglichen Gütern ſtrebt. [v. 11. Die Bitte (v. 11.) kann niemand wahrhaft ſich aneignen, der immer mehr verlangt, als ſein Bedürfniß fordert und weit hinaus ſorgt.]

Wenn aber dieſes Gebet Ausdruck nur ſolcher Gefühle, die mit Jeſu Vorſchriften zuſammenſtimmen, iſt; ſo können wir es nicht zu dem unſrigen machen, ohne dadurch eine Gott gefällige Geſinnung zu üben.

Aber eben dieß trägt auch zu ihrer Erhaltung und Stärkung bey. Eben dieſes Gebet iſt

3) ferner vorzüglich geeignet, bey uns gute Vorſätze theils zu wecken theils zu befeſtigen. Bemerkenswerth iſt es, daß alle darin vorkommende Bitten etwas enthalten, wozu unſere eigene Mitwirkung nöthig iſt.

Zur Verherrlichung Gottes, zur Ausbreitung ſeines Reichs, zur Erfüllung (Vollbringung) ſeines Willens, zur Erlangung und Erhaltung deſſen, was die Lebensbedürfniſſe fordern, können und ſollen auch wir mitwirken. Vergebung der Sünden iſt an eine Bedingung gebunden, deren Erfüllung von uns abhängt, und zu unſerer Verwahrung vor dem Böſen ſollen wir ſelbſt auch beytragen. Wer alſo dieſes Gebet mit Aufrichtigkeit ſich ſelbſt aneignet, der muß ebendeßwegen auch den Entſchluß faſſen oder erneuern, alles zu thun, was von ſeiner Seite zur Erfüllung jener Wünſche erfordert wird. Ebendeßwegen iſt dieſes Gebet, auf uns ſelbſt angewandt, ein Mittel gute Vorſätze zu wecken oder zu befeſtigen. Es iſt endlich

4) ein vorzügliches Beförderungsmittel der **Selbſtkenntniß**. Dieß gilt vorzüglich von der fünften und ſechsten Bitte (v. 12. 13.). Die Bitte: Vergieb uns unſere Sünden, können wir nicht mit Beſonnenheit auf uns anwenden, ohne daran zu denken, welcher Abweichungen von Gottes Geſetz wir uns ſchuldig machten. Um Bewahrung vor dem Böſen können wir nicht bitten, ohne zu überlegen, mit welchen innern und äußern Reizungen zum Böſen wir vorzüglich zu kämpfen haben, welche äußere Verſuchungen, wel-

che geſellſchaftliche Verbindungen, welche Arten von Vergnügen, gerade für uns vorzüglich gefährlich ſind.

Aber auch alle übrige Bitten geben Stoff und Veranlaſſung zu ernſtlicher Selbſtprüfung z. B. die Bitte v. 10. — Muß ſie nicht, wenn wir ſie mit voller Beſonnenheit auf uns anwenden, uns veranlaſſen, uns zu prüfen, ob wir ernſtlich und feſt entſchloſſen ſeyen, den göttlichen Willen in allen Fällen zu befolgen, zu unterſuchen, inwiefern wir das nicht zu thun geneigt ſind? Jede Bitte giebt Veranlaſſung zur Selbſtprüfung und zur Erweiterung und Vervollkommnung der Selbſtkenntniß. Und wenn wir nun eine ſolche Selbſtprüfung mit dieſem Gebet verbinden mit der Vergegenwärtigung des Allervollkommenſten, deſſen Wille von allen Geiſtern befolgt werden ſoll; ſo wird ſie gewiß unpartheyiſcher und wirkſamer ſeyn. Jeſu Muſtergebet iſt vorzüglich geeignet zu einem Beförderungsmittel einer religiös moraliſchen Geſinnung; und alle Vorſchriften, die Jeſus in Beziehung auf die Beſchaffenheit des Gebets gab, ſtimmen damit zuſammen, daß er das Gebet zu einem Förderungsmittel der Beſſerung machen wollte. (Vorzüglich darum drang er auch darauf, daß man öfters, nicht nur überhaupt, beten ſolle.)

II) Noch iſt ein zweyter Geſichtspunkt zu beachten. Das Bittgebet iſt auch darum Beſſerungsmittel, weil es nach Jeſu Lehre überhaupt eine Bedingung gewißer göttlicher Wohlthaten, und namentlich eines fortdaurenden beſonderen göttlichen Beyſtands zum Guten iſt.

Es muß nun gezeigt werden,

1) daß, und in welchem Sinn die chriſtliche Leh- re das Gebet für eine Bedingung göttlicher Wohlthat erkläre, Erhörung des Bittgebets zuſage; daraus wird ſich

2) die Folgerung herleiten laſſen, daß das Gebet auch in dieſer Hinſicht wichtigen Einfluß auf Beſſerung habe.

1) Hat das Gebet Erhörung zur Folge, und in wel- chem Sinne? Man kann gerne zugeben, daß einige neuteſtamentliche Stellen, die von der Gebetserhörung handeln, ſich nur auf die Apoſtel beziehen.

Aber es iſt unbeſtreitbar, daß einige andere Aus- ſprüche Jeſu und der Apoſtel, in welchen Erhörung des Gebets zugeſagt wird, auf Chriſten oder wah- re Verehrer Gottes überhaupt ſich beziehen.

Wir führen die vorzüglichſten an.

Eine der wichtigſten und deutlichſten Stellen iſt Matth. 7, 7—11. In dieſem Ausſpruch iſt ohne Zwei- fel eine ſolche Zuſage enthalten, die ſich auf Chriſten überhaupt, und ſelbſt auf Verehrer Gottes überhaupt bezieht. Man muß v. 7. vergleichen, vorzüglich mit v. 9—11. V. 7. ſagt Jeſus unbeſtimmt: Bittet, ſo wird euch gegeben ꝛc. Er ſezt mehrere gleichbedeuten- de Ausdrücke zuſammen, theils um ein ernſtliches und anhaltendes Gebet zu bezeichnen, theils um das recht nachdrücklich auszuſprechen, daß man unter der Be- dingung des Gebets göttliche Wohlthaten erhalte, die man ſonſt nicht erhalten würde. Eine nähere Beſtim- mung von v. 7. giebt v. 11. vgl. v. 9. 10. Was Gott den Bittenden geben will, iſt nach v. 11. etwas, das nach Gottes Urtheil (ἀγαθον) gut iſt, wie die δοματα

ἀγαθα menſchlicher Eltern etwas ſind, was nach ihrer Anſicht gut iſt.

Das ἀγαθα wird aber auch durch die vorhergehenden Verſe erläutert. Es iſt

a) entgegengeſezt dem, was für den Bittenden unnüz, unbrauchbar ſeyn würde (v. 9.). Das ἀγαθον, was Gott geben will, iſt alſo ohne Zweifel etwas, das nicht unnüz für den Bittenden iſt.

Aber ἀγαθον iſt

b) auch dem Schädlichen entgegengeſezt (v. 10.). Wenn ein Sohn, ſagt Jeſus (v. 10.), ſeinen Vater um einen Fiſch bitten würde, würde er ihm wohl etwas, nicht nur unbrauchbares, ſondern ſelbſt ſchädliches geben? Wenn nun ihr, v. 11. die ihr fehlerhafte Menſchen und fähig ſeyd, andern auch etwas Nöthiges und Nüzliches bisweilen zu verſagen, doch geneigt ſeyd, euren Kindern Gutes zu geben, wie viel mehr wird der Gutes geben denen die ihn bitten, der ohne Vergleichung vollkommener als die beſten menſchlichen Väter, der namentlich ohne Vergleichung gütiger, als dieſe, der Urquell aller elterlichen Liebe iſt, der bey weitem bereitwilliger iſt, als ſelbſt die beſten menſchlichen Väter, das kindliche Zutrauen derer, die ihn bitten, aufzumuntern, zu ſtärken, zu belohnen, — etwas zu geben, das zum wahren Beſten der Betenden dient.

Dieſe Zuſage kann nicht auf die Apoſtel oder Jeſu damalige Zuhörer oder die erſten Chriſten überhaupt beſchränkt werden. Denn

1) findet man im Zuſammenhang ganz keinen Grund dazu; aber auch

2) entſcheidende poſitive Gründe, daß dieſe Zuſage allgemein gelte. Dieß kann man

a) ſchon aus v. 8. ſchließen, „πας. etc." Denn was ſollte dieſer Vers in Verbindung mit v. 7. für einen Sinn haben, wenn er ſich blos auf die Apoſtel oder erſten Schüler Jeſu überhaupt beziehen ſollte?

Aber ein guter Sinn ergiebt ſich, wenn man v. 7. zunächſt auf Jeſu Zuhörer bezieht, v. 8. aber als allgemeinen Satz betrachtet, (denn jeder, der ꝛc.)

b) Völlig entſcheidend iſt v. 11. Der Schluß, den Jeſus hier macht, kann ſich unmöglich blos auf die Apoſtel oder erſten Chriſten beziehen. Haben die, welche Gott bitten, Gutes, — Wahrhaftgutes — von ihm zu hoffen, weil er ihr himmliſcher Vater iſt, — der, welcher überhaupt ohne Vergleichung vollkommener iſt, als irdiſche Väter; ſo folgt daraus, daß, nach dem Ausſpruch Jeſu, nicht blos die erſten Chriſten, ſondern alle wahre Verehrer Gottes überhaupt auf ihr ernſtliches Bitten etwas wahrhaft Gutes von Gott zu hoffen haben.

Bey dieſer Zuſage aber ſezt Jeſus ohne Zweifel voraus eine ſolche Art zu beten, die ihrer Beſchaffenheit nach mit ſeinen übrigen Belehrungen zuſammenſtimmt. Nur von einem ſolchen Beten kann hier die Rede ſeyn. Denn auch in dieſer Stelle und ihrem Zuſammenhang finden ſich nicht undeutliche Winke von einigen Haupterforderniſſen des Gebets.

Es findet ſich darin ein nicht undeutlicher Wink, daß von einem ernſtlichen öfters wiederholten Beten die Rede ſey (v. 7. 8.); aber auch von einem zuverſichtlichen (vertrauensvollen): Denn eben dazu zu

ermuntern, war wohl Jeſu Hauptzweck bey dem in dieſem Abſchnitt enthaltenen Ausſpruch. Aber in dieſer lezten Eigenſchaft ſind die weſentlichſten Eigenſchaften eines Gott gefälligen Gebets enthalten. Man kann nicht mit Zuverſicht beten, wenn der Gegenſtand unſerer Bitte etwas iſt, wozu wir ſelbſt mitwirken können, ohne daß wir hiezu entſchloſſen ſind. Man kann nicht zuverſichtlich um etwas bitten, von dem wir ſelbſt einſehen können, es entſpreche unſerem wahren Bedürfniß nicht, oder ſtehe gar in Widerſpruch mit Gottes Willen.

Schon in dieſer Stelle ſelbſt liegt ein nicht undeutlicher Wink, daß nur von einer ſolchen Art zu beten die Rede ſey, die ihrer Beſchaffenheit nach Gott wohlgefällig iſt. Aber auch die Verbindung, in welche Jeſus in dieſem Lehrvortrag die Aufmunterung zum Beten mit mehreren andern Vorſchriften ſezt, muß auf den Gedanken leiten, daß er eine ſolche Art zu beten vorausſetze, die verbunden iſt mit dem aufrichtigen Streben, alle ſeine übrige Gebote zu beobachten. Dieß iſt aber nur der Fall bey einem ſolchen Beten, das die oben angezeigte Beſchaffenheit hat. Eine ſolche Art zu beten wird vorausgeſezt bey der, in Matth. 7, 7—11. enthaltenen, Zuſage. Der Sinn derſelben kann näher ſo beſtimmt werden: Jeſus verſichert nicht, daß alle einzelne Wünſche, die Verehrer Gottes im Gebet äußern, unbedingt erfüllt werden; daß Gott ſeinen Verehrern auf ihr Gebet in allen Fällen gerade das geben wolle, was Gegenſtand ihrer beſonderen Wünſche ſey. Vielmehr giebt er v. 11. durch ἀγαθα vgl. 9. 10. einen deutlichen Wink, daß Gottes

Verehrer nicht uneingeſchränkte Gewährung ihrer beſtimmten Bitten zu erwarten haben, daß ſie dann nicht eben das, um was ſie bitten, zu hoffen haben, wenn der Gegenſtand ihrer Bitte nicht wahrhaft gut ſey und zu ihrem wahren Beſten diene.

Aber das verſichert Jeſus, daß man unter der Bedingung des Betens göttliche Wohlthaten erhalte, daß Gott den Betenden (in Rückſicht auf ihre Gebete) das ihrem wahren Bedürfniß Entſprechende, und zu ihrem wahren Beſten Dienende (wahrhaft gutes) gebe, alſo auch das, was ſie ſich erbitten, wenn es nach ſeinem Urtheil gut ſey, und daß Gott unter der Bedingung des Betens gewiße Wohlthaten ertheile, die man ohne Gebet nicht erhalten würde. Und dieſe Zuſage iſt auch dem Zweck angemeſſen, einerſeits zum zuverſichtlichen Gebet aufzumuntern, anderſeits vor Vermeſſenheit und Mißmuth zu bewahren. Dem lezteren Zweck iſt Jeſu Zuſage darum angemeſſen, weil Jeſus ausdrücklich verſichert, man werde blos das erhalten, was ἀγαθον ſey. Wenn man alſo nicht das erhalte, um was man bitte, ſo ſolle man denken, es ſey nach Gottes Urtheil für uns kein ἀγαθον (nicht wahrhaft gut).

Zum zuverſichtlichen Beten ermuntert Jeſus durch ſeine Zuſage, weil man nicht zuverſichtlich beten kann, ohne zuverſichtlich zu glauben, daß Gott auf unſer Gebet Rückſicht nehme, aber auch nicht, ohne zu glauben, daß Gott unſere beſondere Wünſche dem Buchſtaben nach nicht erfüllen werde, wenn ihre Erfüllung für uns ſchädlich ſey, daß er uns nur etwas wahrhaft Gutes geben werde.

Aus Matth. 7, 7. f. ergiebt ſich, daß bey der Zuſage der Erhörung des Bittgebets eine gewiße Einſchränkung hinzugedacht werden müße. Und dieſe liegt ſchon in dem Begriff von Gott, der in jener Stelle enthalten iſt. Wenn Jeſus ihn ὁ πατηρ ὁ ἐν τοις ὀυρανοις nennt, ſo liegt darin das, daß Gott auch an weiſer Güte alle irdiſche Väter ſehr weit übertreffe. Aber ſeine Güte würde nicht die weiſeſte Güte ſeyn, wenn er ſeinen Anbetern auf ihr Gebet auch das geben würde, was für ſie nachtheilig iſt. Eben dieſer πατ. ἐν ὀυρ. iſt ferner nicht blos Vater eines Einzelnen, ſondern Aller, kann alſo nicht ſolche Wünſche erfüllen, deren Erfüllung für andere wahrhaft nachtheilig wäre, unvereinbar wäre mit ſeinen Zwecken in Abſicht auf andere. Aber ein ächter Schüler Jeſu kann auch nichts ernſtlich wollen, was für das wahre Wohl ſeines Nächſten nachtheilig iſt. Wenn er beſeelt iſt vom Geiſt der Liebe, ſo kann er ſich nichts ernſtlich wünſchen, was mit Gottes Zwecken in Beziehung auf andere unvereinbar iſt.

Mit dieſem allgemeinen Ausſpruch Jeſu können noch andere verbunden werden, die entweder von ebenſo weitem Umfang ſind, oder die das, was Jeſus dort allgemein ausſprach, auf gewiße beſondere Arten von Wohlthaten anwenden. Z. B. Luc. 18, 1. ff. 7. erinnert Jeſus namentlich daran, daß man beharrlich beten ſolle, daß unter dieſer Bedingung die nöthige Hülfe von Gott erwartet werden dürfe. Warum Jeſus gerade beharrliches Gebet fordere, iſt ſchon bemerkt worden. Auch dieſe Bedingung bezieht ſich auf den Zweck der Beförderung einer religiös moraliſchen Ge-

ſinnung. Den Satz, daß Gott auf ſolche Gebete achte, macht Jeſus anſchaulich durch eine Parabel. Der Sinn von v. 7. iſt: Wenn ſelbſt ein ungerechter Richter einem anhaltend bittenden Unſchuldigen, für den er keine Achtung und Liebe hat, und deſſen anhaltendes Bitten für ihn läſtig iſt, ſeine Bitte gewährt; wie vielmehr wird Gott, der Gerechteſte und Gütigſte, ſeinen Lieblingen auf ihr anhaltendes Bitten hin, helfen, ſolchen helfen, die Gegenſtände ſeiner beſonderen Liebe ſind, keineswegs von ihm gering geachtet werden, und deren beharrliches Bitten keineswegs für ihn beſchwerlich oder ihm mißfällig, ſondern vielmehr ſehr wohlgefällig iſt, als hervorgehend aus einer ihm wohlgefälligen Geſinnung.

Luc. 11, 13. wendet Jeſus den allgemeinen Satz, den er Matth. 7, 11. vorgetragen hatte, auf eine beſondere Art von göttlichen Wohlthaten an, oder er führt v. 13. ein beſonderes Beyſpiel von ἀγαθοις an, die Gott denen geben wolle, die ihn ernſtlich bitten; er wird ihnen, ſagt er, namentlich den heil. Geiſt geben. — In allen Fällen dürfen ſolche erwarten, daß Gott durch ſeine mächtige Wirkſamkeit ſie zu allem Guten ſtärken, und bewahren werde vor dem Böſen ꝛc.

Mit dieſen Stellen können auch einige Ausſprüche der Apoſtel verglichen werden, z. B. 1 Petr. 3, 12. Jac. 4, 2. Jac. 5, 16. Ebr. 4, 16. Aus dem Zuſammenhang dieſer Stelle kann man ſicher ſchließen, daß ſie ſich auf wahre Chriſten überhaupt beziehe.

Deßwegen ſagt Paulus Ebr. 4, 16. ꝛc.) weil wir (nach v. 14. f.) αρχιερεα μεγαν haben ꝛc., dürfen wir

uns zuverſichtlich dem Thron des gnädigen Gottes na-
hen, deßwegen dürfen wir zuverſichtlich mit der Er-
wartung um Hülfe bitten, daß wir erhört werden,
weil Jeſus Vermittler unſerer Seligkeit iſt, und in
den Himmel eingieng und zur Rechten Gottes ſizt,
theilnimmt an Gottes Herrſchaft, und unſerer ſich an-
nimmt, (vgl. Röm. 8, 34.), weil der Herr der Ge-
meinde und der Welt iſt, der aus eigener Erfahrung
weiß, was menſchliche Leiden, was menſchliche Ver-
ſuchungen ſind, und der für uns Leiden und Tod frey-
willig erduldet hat, um uns zu verſöhnen mit Gott.
Dieſer Grund gilt für alle Chriſten, alſo auch
das, was v. 16. geſagt iſt. Ebenſo hat man keinen
Grund Jac. 1, 5. zu beſchränken auf Jeſu erſte Schü-
ler. Von der praktiſchen Weisheit iſt die Rede,
die namentlich dazu erfordert wird, um Reizungen zum
Böſen zu überwinden, um Leiden ſtandhaft zu ertra-
gen. Und man hat nicht den mindeſten Grund, dieſen
Ausſpruch (cf. πασι) zu beſchränken auf die erſten
Chriſten. Er gilt wohl für alle Chriſten, ſo wie das,
was Luc. 11, 13. geſagt wird. Noch ſind zwey Stel-
len übrig, die allerdings auch zu den allgemeinen Aus-
ſprüchen gerechnet werden können 1 Joh. 3, 21. 22. und
die ähnliche Stelle, 5, 14. 15. daß das, was Joh. 3.
ſagt, nicht blos auf die erſten Chriſten ſich beziehe, kann
man ſehr wahrſcheinlich daraus ſchließen, weil er ſagt,
weil wir ſeine Gebote halten und thun, was ihm wohl-
gefällig iſt. Dieſer Grund einer zuverſichtlichen Er-
wartung gilt doch für alle Chriſten überhaupt. Aber
was iſt der Sinn dieſer Stellen? ὁ εαν αιτωμεν etc.
ſagt Johannes in der erſten Stelle, in der zweyten εαν

αἰτωμεθα κατα το θελημα αὐτȣ etc. Die Bedingung, die Johannes in der lezten Stelle angiebt: κατα το θελημα αὐτȣ, muß in der erſten um ſo gewißer hinzugedacht werden, weil Joh. beyſezt: ὁτι τα ἀρεςα ἐνωπιον αὐτȣ ποιουμεν. Was bedeutet aber κατα το θελημα θεȣ? Sollte der Sinn ſeyn: Wenn wir ihn um etwas bitten, daß er in jedem Fall, auch ohne daß wir darum bitten, und ohne Rückſicht auf unſere Bitte, erfolgen (uns — werden) laſſen will; ſo erhört er uns — ſo läßt er das erfolgen, um was wir bitten; ſo hätte dieſer Ausſpruch freylich die höchſte Allgemeinheit, aber der Saz wäre leer und identiſch, und nicht vereinbar mit dem Zuſammenhang, mit: αὐτη ἐςιν ἡ παρρησια vgl. auch 3,21. Denn welche beſondere Zuverſicht zu Gott würde dazu erfordert, um zu glauben, wenn Gott ohnehin — in jedem Fall, — auch ohne daß man ihn darum bitte, einen gewißen Erfolg werden laſſen wolle, ſo werde die Bitte um denſelben zuverläßig erhört?

Das: ἐαν τι αἰτωμεθα κατα το θελημα αὐτȣ muß alſo entweder heißen: Wenn *) wir Gott um etwas bitten, das er uns zwar nicht in jedem Fall, aber doch dann geben will, wenn wir ihn darum bitten, ſo dürfen wir erwarten ꝛc.; wenn wir (nach Matth. 7,11.) um ein ἀγαθον bitten, das wir ohne Bitte nicht erhalten würden, ſo erhört uns Gott zuverläßig, wenn auch nicht gerade ſogleich. Dieſe Erklärung würde mit dem Zuſammenhang gut vereinbar ſeyn; eine gewiße παρρησια zu Gott würde zu der Erwartung von

*) vgl. Cruſius kurzen Begriff der Moraltheologie II. Th. S. 1338.

der die Rede iſt, allerdings erfordert. Die Worte κατα το θελ. ἀυτȣ könnten aber auch den Sinn haben: Auf eine Gott wohlgefällige Art. Es könnte in v. 14. der Satz enthalten ſeyn: Wenn unſer Bittgebet die erforderliche Eigenſchaften hat, ſo erhört er uns.

Aber wie läßt ſich dieß mit Matth. 7, 11. vereinigen? Scheint nicht Johannes bey dieſer Vorausſezung eine uneingeſchränkte Erhörung des Bittgebets gegen Matth. 7. und die Erfahrung zu behaupten? Dieſe Schwierigkeit ließe ſich doch wegräumen. Man könnte ἀκȣει ἡμων und v. 15. in einem ſolchen Sinn nehmen, daß, auch bey der Vorausſezung der lezteren Erklärung der Worte: κατα το θελ. ἀυτȣ, der Ausſpruch des Apoſtels in ganz keinem Widerſpruch mit Matth. 7, 9—11. und mit der Erfahrung ſtünde.

Man kann nämlich Erhörung des Gebets im engeren und weiteren Sinn nehmen.

Im engern Sinn wird es erhört, wenn Gott in Rückſicht, oder auch in Rückſicht darauf, ebendenſelben Erfolg werden läßt, den man ſich ausdrücklich erbittet. In dieſem Fall wird der Gott vorgetragene Wunſch buchſtäblich erfüllt.

In weiterem Sinn iſt Erhörung des Bittgebets Erhörung des Gebets nach ſeinem Geiſt, d. h. der gegen Gott geäußerte Wunſch wird erfüllt nach ſeinem wahren Sinn, nach der wahren lezten Abſicht des Betenden. Der lezte Zweck des Bittgebets wird erreicht, wenn gleich der beſtimmte in dem Gebet ausgedrückte Wunſch nicht erfüllt wird. In dieſem lezten Sinn müßte man ἀκȣει ἡμων nehmen, inſofern es ſich auf

alle Gott wohlgefällige Bitten ausdehnen ſoll. So läßt ſich das Reſultat aller der Stellen beſtimmen, die ſich auf Erhörung des Gebets beziehen. Verſteht man darunter die Ertheilung gerade eben deſſen, was man beſtimmt ſich erbittet; ſo läßt ſich nicht unbedingte und uneingeſchränkte Erhörung des Bittgebets behaupten. Dieß folgt aus Matth. 7. und der Natur der Sache. Dieß wird beſtätigt durch 2 Cor. 12, 7. 8. 9.

Verſteht man unter Erhörung des Gebets, Erhörung im weitern Sinn; denkt man ſich dabey das, Gott erfülle den Wunſch des Bittenden nach ſeinem wahren Sinn und ſeiner lezten Abſicht; ſo kann man mit Recht behaupten, auch diejenigen Gott wohlgefälligen Bittgebete wahrer Chriſten, die nicht dem Buchſtaben nach (nicht im engeren Sinn) erhört werden, werden doch im weiteren Sinn erhört, das heißt, die Betenden erhalten in Rückſicht auf ihr Gebet, (oder die Gemüthsfaſſung, aus der ihr Bitten hervorgeht,) etwas, das zu ihrem wahren Beſten dient, das dem wahren Sinn und lezten Zweck ihrer Bitte vollkommen angemeſſen iſt.

Wenn ein Kind, (vgl. Matth. 7, 9. f.) um etwas Nährendes zu erhalten, ſeinen Vater um einen Stein bäte; würde nicht der Vater dieſe Bitte ihrem wahren Sinn nach erhören, wenn er ihm ſtatt des Steins ein Brod gäbe? Ebenſo erhört Gott manche Bitten ſeiner Verehrer ihrem wahren Sinn — ihrer lezten Abſicht — nach, wenn er ihnen, ſtatt des für ſie nicht wahrhaft nützlichen, oder ſchädlichen, um das ſie bitten, etwas anderes, wahrhaft gutes, werden läßt.

Wenn Paulus 2 Cor. 12, 7. f. Gott um Befreyung von einem ſehr empfindlichen Leiden bat; ſo that er es wohl deßwegen,

1) weil er meynte, Befreyung von dieſem Leiden werde für ſein eigenes wahres Wohl förderlich (oder doch nicht nachtheilig) ſeyn;

2) weil er beſorgte, die Fortdauer dieſes Leidens werde hinderlich ſeyn für ſeine Thätigkeit für Gottes und Jeſu Zwecke. — Und wenn dann der Herr in Beziehung auf ſeine Bitte ihm die Belehrung ertheilte: Laß dir an meiner Gnade genügen; meine Kraft iſt mächtig in den Schwachen; ſo gab er ihm dadurch die Zuſicherung, daß er ungeachtet jenes Leidens für die Zwecke ſeines Amts fortdaurend thätig werde ſeyn können, daß es ihm nicht an Kraft fehlen werde, dieſes empfindliche Leiden auszuhalten, und daß dieſes Leiden auch in ſeiner Fortdauer zu ſeinem wahren Wohl dienen werde. So wurde denn ſein Gebet, wenn gleich nicht dem Buchſtaben nach, doch ſeinem wahren Sinn nach erhört. Sein wahres Wohl wünſchte er gewiß, und Gott wußte, daß die Fortdauer dieſes Leidens dazu dienen werde. Wie viele ächte Chriſten haben in ähnlichen Fällen ähnliche Erfahrungen gemacht! — Wenn man die Zuſage und Hoffnung der Erhörung ſo beſtimmt, wie ſie nach der chriſtlichen Lehre und Erfahrung beſtimmt werden muß; ſo läßt ſich kein beweiſender Grund gegen die Erhörung des Gebets vorbringen.

Nur einige Einwürfe beantworten wir kurz:

1) Ungegründet iſt die Einwendung: „Das Ge-

bet ſey nur Erklärung eines Wunſches gegen Gott; es laſſe ſich alſo kein Grund denken, warum Gott darauf Rückſicht nehmen ſoll.“ Denn es iſt von einem Gebet die Rede, das dem Geiſt des Chriſtenthums angemeſſen, und ſehr verſchieden iſt von dem geiſt- und herzloſen Gebet der Phariſäer. Eine ſolche Art zu beten iſt entweder an ſich ſchon Aeußerung und Uebung einer Gott wohlgefälligen Geſinnung, oder doch Wirkung einer ſolchen Gemüthsſtimmung, die Anfang einer Gott wohlgefälligen Geſinnung iſt.

Zugleich aber iſt eine ſolche Art zu beten auch ein höchſt wirkſames und durch kein anderes zu erſetzendes Beförderungsmittel einer religiös moraliſchen Geſinnung.

Es iſt ferner

2) ganz unerweislich, daß man ſich den Regierungsplan des Weltregenten als veränderlich denken müße, wenn man annehme, daß Gott aufs Gebet Rückſicht nehme. Es iſt von einem allwiſſenden Weltregenten die Rede, dem alles Künftige ſo nahe iſt als die Gegenwart. Denkt man ihn aber ſo, ſo fällt jener Einwurf weg, als müßte Gott ſeinen Plan ändern. Er konnte ja von Ewigkeit auf alle künftige Erfolge, namentlich auf alles das Rückſicht nehmen, was die freyen moraliſchen Geſchöpfe wirken würden. Es iſt ferner unerweislich, daß Erhörung des Gebets

3) mit der Weisheit Gottes darum ſtreite, weil Gott bey der Berückſichtigung einzelner Gebete den Naturlauf unaufhörlich durch Wunder ſtören müßte.

Unerweislich iſt dieß aus doppeltem Grund:

a) iſt es unerweislich, daß Gott nicht in gewißen Fällen Gebete erhören könne, nicht nur ohne Wunder (im engeren oder gewöhnlichen Sinn), ſondern auch ohne auſſerordentliche (oder übernatürliche) Wirkungen. Er kann die urſprüngliche Einrichtung der Welt ſo gemacht haben, daß in gewißen Fällen auch der Zweck, das kindliche Vertrauen ſeiner Verehrer durch Erhörung ihrer Gebete aufzumuntern, zu ſtärken und zu belohnen, ohne Wunder, auch ohne übernatürliche oder auſſerordentliche Einwirkung Gottes erreicht werden kann. Aber es iſt

b) auch unerweislich, daß es mit der Weisheit Gottes ſtreite, in ſolchen Fällen einzugreifen in den Weltlauf, in welchen ohne übernatürliche oder auſſerordentliche Einwirkung ein gewißer Zweck Gottes nicht erreicht werden kann. — Daß es überhaupt nicht in Gottes Plan liege, nicht übernatürlich in der Welt zu wirken, dieß lehrt die Offenbarung als ſolche, und die Geſchichte des alten und neuen Teſtaments.

Die göttliche Offenbarung verſichert uns auch von der Fortdauer einer gewißen Art von übernatürlichen Wirkungen Gottes (der Wirkungen des göttlichen Geiſtes auf unſer Inneres). Aber man iſt auch nicht berechtigt anzunehmen, daß übernatürliche Wirkungen Gottes von anderer Art ſich auf den Zeitpunkt der Ertheilung und Beglaubigung der Offenbarung beſchränkten. Gott kann überdieß in ſehr vielen Fällen, in Rückſicht auf Gebete ſeiner Verehrer, übernatürlich wirken, ohne Wunder im engern Sinn zu wir-

ken, d. h. Erfolge, die auch für uns erkennbar ſind als übernatürliche Wirkungen. Der Zweck ſeiner Wirkung kann in ſehr vielen Fällen vollkommen erreicht werden, ohne daß der Bittende Gottes Wirkung gerade als auſſerordentlich und übernatürlich erkennen kann. Glaubt man aber, es gebe einen Naturlauf, der nicht unterbrochen werden dörfe und könne; ſo iſt dieß ein blos chimäriſcher Begriff. Denn wenn auch Gott nicht übernatürlich einwirkte; ſo gäbe es doch keinen ſolchen Naturlauf. Man muß ja doch annehmen, daß erſchaffene freye Weſen täglich durch ihre freye Thätigkeit eingreifen in den Naturlauf, und Wirkungen hervorbringen, die nicht erfolgten, wenn die natürlichen Kräfte blos ſich ſelbſt überlaſſen wären. Man braucht ferner nicht anzunehmen, Gott wirke, wo er übernatürlich wirkt, gerade immer (oder gewöhnlich) den Naturgeſetzen entgegen. Wenn Menſchen durch ihre freye Thätigkeit, den Naturgeſetzen gemäß, in unzählich vielen Fällen bewirken können, was ohne ihre Einwirkung nicht erfolgen würde; warum ſollte nicht Gott in ſehr vielen Fällen, ohne Verletzung der Naturgeſetze, unmittelbar oder durch höhere von ihm dazu beauftragte Geiſter Wirkungen hervorbringen können, die nicht durch die natürlichen Kräfte allein erfolgt wären? Wir können Körper bewegen, ohne einem Naturgeſetz entgegen zu handeln. Warum ſollten nicht auch höhere Geiſter manche Veränderungen hervorbringen können, die ihre freye Wirkſamkeit vorausſetzen, aber den Naturgeſetzen nicht entgegen ſind? — Aber auch das iſt unerweislich, daß Gottes Zwecke nicht in manchen Fällen eine, den Na-

turgeſetzen nicht gemäße Wirkung Gottes fordern können. *)

4) Eine andere Einwendung gegen Erhörung des Gebets iſt dieſe: Entweder iſt das, was man ſich erbittet, an ſich gut, und Gottes weiſen Abſichten angemeſſen, oder nicht. Im erſten Fall wird es auch ohne Gebet erfolgen: Im leztern gar nicht. Allein dieſer Schluß iſt ſchon ſeiner Form nach fehlerhaft. Soll er richtig ſeyn, ſo muß er ſo gedacht werden: Entweder iſt das, was man ſich von Gott erbittet, auch ohne Rückſicht aufs Gebet gut, (der weiſen Abſicht Gottes angemeſſen), oder nur unter der Bedingung des Betens gut, oder auch unter dieſer Vorausſetzung nicht. Denkt man den Schluß ſo; ſo iſt die Beantwortung jenes Einwurfs hinlänglich vorbereitet.

Wir betrachten ein Glied des Schluſſes (Trilemma's) nach dem andern. Der erſte mögliche Fall iſt, daß das, was man ſich von Gott erbittet, auch ohne vorangegangenes Beten mit ſeinem Plan übereinſtimmt. Daß es in dieſem Fall immer auch ohne vorangegangenes Gebet geſchehen würde, iſt nicht erweislich. Denn es könnte auch in manchen Fällen ein anderer Erfolg an ſich und im Ganzen ebenſo gut ſeyn. Und warum ſollte nicht Gott unter zwey an ſich gleich guten Erfolgen um des Gebets willen den wählen können, um welchen man ihn bittet, um das kindliche

*) vgl. hierüber beſonders Reinhards Moral 4ter Band S. 226. ff. Vogels theologiſche Aufſätze 1s St. Ebendeſſelben Schrift Glaube und Hoffnung (1806.) Einige Erörterung darüber in Storrs comp. in dem locus de providentia.

Zutrauen des Betenden zu erhalten und zu ſtärken? — Wenn aber auch das, um was man bittet, auch ohne Gebet erfolgen würde, ſo erfolgt es doch, wenn darum gebeten wurde, auch in Rückſicht auf das Gebet. Auch den Zweck, iſt man in dieſem Fall berechtigt anzunehmen, habe Gott dabey, die kindliche Liebe deſſen, mit deſſen Bitte der Erfolg übereinſtimmt, zu befeſtigen, (ihm einen beſondern Beweis ſeiner väterlichen Fürſorge zu geben,) ſein kindliches Vertrauen aufzumuntern und zu ſtärken, und zur Fortſetzung der Gebetsübung ihn zu ermuntern. Ein liebevoller und weiſer Vater kann entſchloſſen ſeyn, ſeinem Kind eine gewiße Wohlthat zu erweiſen; aber wenn das Kind darum bittet, ſo hat er nun auch den beſondern Zweck, das kindliche Zutrauen deſſelben dadurch zu ermuntern und zu befeſtigen ꝛc.

Der zweyte Fall, der in der Einwendung ganz übergangen und ſehr wichtig iſt, iſt: Es kann etwas nur unter der Bedingung des Betens den göttlichen Zwecken angemeſſen ſeyn, ſonſt aber nicht. Wenn wir auch keinen Grund davon angeben könnten; ſo könnten und ſollten wir uns beruhigen beym allgemeinen Glauben an die Weisheit Gottes, die ſehr wichtige Gründe bey einer ſolchen Handlungsart haben kann, die wir nicht erforſchen können. Aber es laſſen ſich Gründe davon als möglich und wahrſcheinlich denken, wenn wir uns gleich nicht anmaßen dürfen, die Gründe der Handlungsart Gottes, von welcher die Rede iſt, vollſtändig angeben zu können, und in einzelnen Fällen beſtimmen zu können, warum Gott gerade ſo handle und nicht anders.

1) Gott kann überhaupt gewiße Wohlthaten an die Bedingung des Gebets gebunden, und unter dieſer Bedingung zugeſichert haben, um uns dadurch ſtärker aufzumuntern zu beten, um uns dadurch einen ſtärkeren Antrieb zu geben zu einer ſolchen Beſchäftigung des Geiſtes und Herzens, die an ſich ſelbſt ſchon Uebung einer Gott wohlgefälligen Geſinnung, und zugleich ein höchſt wirkſames Beförderungsmittel derſelben iſt. Der religiös moraliſche Nutzen des Betens, verbunden mit der Gemüthsfaſſung, aus der es hervorgeht, kann als allgemeiner Beſtimmungsgrund davon gedacht werden, daß Gott überhaupt aufs Beten Rückſicht nimmt. Es iſt unmöglich, Gott um etwas ernſtlich zu bitten, bey dem Glauben, daß Gott keine Rückſicht auf unſere Bittgebete nehme. Ebendaraus folgt auch, daß im Grunde ſchon in allen denjenigen neuteſtamentlichen Ausſprüchen, die das Bittgebet zur Pflicht machen, die ſtillſchweigende Zuſage einer Erhörung des Gebets im angegebenen Sinn enthalten iſt. Es laſſen ſich aber

2) auch noch andere, beſondere, Gründe in Beziehung auf beſondere Arten von Wohlthaten denken, die man unter der Bedingung des Gebets erhält.

a) Es iſt z. B. möglich, daß der Menſch für gewiße Einwirkungen Gottes auf ſeinen Geiſt oder Herz nur dann Empfänglichkeit hat, wenn er ſich in einer ſolchen Gemüthsfaſſung befindet, die ſich durchs Beten äußert, und dadurch befördert wird.

Es iſt möglich, daß eine nähere Verbindung mit Gott, ſofern ſie von Wirkungen Gottes auf unſer Innerſtes abhängt, nur dann bey uns ſtatt finde, wenn

wir in eine Stimmung geſezt werden, die nur durch Beten bewirkt wird.

b) Es kann wohl der Weisheit Gottes nicht entgegen ſeyn, gewiße geiſtige Wohlthaten überhaupt an die Bedingung einer ſolchen Gemüthsfaſſung zu binden, aus der das Beten hervorgeht, und die dadurch befördert wird. Z. B. wenn die Frage iſt von gewißen Wirkungen Gottes, die auf die Heiligung des Menſchen und ſeine Bewahrung vor dem Böſen hinzwecken; warum ſollte es Gottes Weisheit entgegen ſeyn, dieſe Wirkungen nur unter der Bedingung erfolgen zu laſſen, daß der Menſch einerſeits ein aufrichtiges Verlangen nach Heiligung fühle, aber andererſeits auch anerkenne, daß er dabey höherer Stärkung, des göttlichen Beyſtandes bedürfe? Oder ſollte Gott den ſolcher Wohlthaten würdigen, der nicht ernſtlich verlangt, ein Gott wohlgefälliger Menſch zu werden, oder einen ſolchen, der Beſſerung wünſcht, aber zu ſtolz iſt, anzuerkennen, daß er dabey einer Stärkung durch Gottes Kraft bedürfe? Wäre es wohl des Allweiſen würdig, dem erſten aufzudrängen, was er nicht ernſtlich will? Oder ſollte es der Weisheit Gottes entgegen ſeyn, dem zweyten gewiße höhere geiſtige Wohlthaten nicht zu erweiſen, ihm, der nicht nur ſie nicht als Wohlthaten Gottes anerkennen, ſondern auch zu ſeiner Beſſerung ſelbſt nicht ſo mitwirken würde, wie er ſollte, für den jede höhere äußere Stärkung nur neue Nahrung ſeines Stolzes ſeyn würde? Wenn es aber der Weisheit Gottes nicht entgegen ſeyn kann, gewiße Wirkungen, die auf Heiligung zunächſt hinzwecken, an die Bedingung zu binden, daß der

Menſch ernſtlich nach Heiligung verlange, und zugleich auch in Hinſicht auf dieſelbe ſeine Abhängigkeit von Gott anerkenne; ſo kann es auch der göttlichen Weisheit nicht entgegen ſeyn, dieſe beſondere Wohlthat an die Bedingung des Gebets zu binden. Denn jene Gemüthsfaſſung wird das Beten zur natürlichen Folge haben, aber auch dadurch befördert und befeſtigt werden. Sollte es ferner der göttlichen Weisheit entgegen ſeyn, einen beſondern Beyſtand zu gewißen pflichtmäßigen Geſchäften in gewißen Fällen auch an die Gemüthsſtimmung zu binden, die ſich durchs Gebet äuſſert? Wird nicht ein ſolcher, der in ſolchen Fällen Gott um ſeinen Beyſtand bittet, eben dadurch geſchickter, zu dem Zweck, auf den ſich ſein Gebet bezieht, — zu einer weiſen und gewiſſenhaften Ausführung des Geſchäfts, — auf eine ſolche Art mitzuwirken, wie er ſoll, manches in richtigerem Licht zu ſehen, als ſonſt, und ſeine Kräfte mehr anzuſtrengen? Und wenn von Beruhigung bey dieſem oder jenem Leiden die Rede iſt; ſollte es nicht Gottes Weisheit gemäß ſeyn, ſeine beſondere Mitwirkung an die Bedingung zu binden, daß der Menſch alle in ſeiner Gewalt ſtehende rechtmäſige Mittel, die für jenen Zweck förderlich ſind, gebrauche? Und gehört nicht zu dieſen vorzüglich auch das Gebet? Wird es nicht an ſich ſchon beytragen zur Beruhigung des Leidenden? Was endlich ſolche göttliche Wohlthaten betrifft, die ſich auf den äußern Zuſtand beziehen, ſo läßt es ſich wohl denken, daß auch ſolche in gewißen Fällen, nur unter der Bedingung des Betens, dem göttlichen Zweck ganz angemeſſen ſind. Denn werden nicht in manchen Fällen ſolche

Wohlthaten bey dem Menſchen nur dann, wenn er ſich nach Gottes Hülfe ſehnt, und um dieſelbe bittet, ſo heilſame Wirkungen (Folgen) haben, als ſie nach Gottes Abſicht haben ſollen? Wird der Menſch nicht am gewiſſeſten dann, wenn er ernſtlich (beſonders auch oft) um eine ſolche Wohlthat gebeten hat, durch die Erlangung derſelben zum lebhafteſten Dank gegen Gott veranlaßt werden? Wird er es nicht dann am gewiſſeſten anerkennen, daß er Gott dieſe Wohlthat verdanke, wird er nicht um ſo feſter entſchloſſen ſeyn, von der Wohlthat Gottes einen Gebrauch zu machen, der Gottes Zwecken ganz angemeſſen iſt? Wird nicht in vielen Fällen eine ſolche Wohlthat, nur bey vorangegangenem ernſtlichem Beten, für den Betenden ſelbſt, und mittelbar auch für andere, wahre Wohlthat ſeyn? Unerweislich iſt es alſo, daß nicht in manchen Fällen Wohlthaten nur unter der Bedingung des Gebets Gottes Weisheit angemeſſen ſeyen. Tritt aber der Fall ein, daß etwas in jedem Fall mit Gottes Weisheit unvereinbar iſt, ſo wird freylich der beſtimmte, im Gebet ausgedrückte Wunſch nicht erfüllt. Aber Jeſus hat auch uns nicht die Hoffnung zur Erfüllung ſolcher Wünſche gemacht, ſondern vielmehr abgeſchnitten.

In der Beantwortung dieſes Einwurfs iſt zugleich die Beantwortung eines verwandten andern Einwurfs, größtentheils enthalten; die Beantwortung des Einwurfs nämlich: Kann man annehmen, daß Gott, der das Beſte aller befördern will, das Beſte der Bittenden mehr als der Nichtbittenden befördere? Die Antwort läßt ſich kurz in folgenden Bemerkungen zuſammenfaſſen.

1) Gott kann allerdings in manchen Fällen, ſeiner weiſen Güte unbeſchadet, er kann eben deßwegen, weil ſie eine weiſe Güte iſt, für das Beſte des Betenden mehr thun, als für das des Nichtbetenden. Er kann dem Betenden unter der Bedingung des Betens gewiße geiſtige Wohlthaten erweiſen, die er andern nicht erweist. Die Lehre von Erhörung des Gebets ſteht nicht im mindeſten Widerſpruch mit der Wahrheit, daß Gott auch das Beſte des Nichtbetenden und ſogar Laſterhaften vielfach befördert, und daß er auch ſeinen Verehrern viele Wohlthaten ohne ihre Bitte erweist. Aber ebenſo gewiß iſt es auch, daß Gott ſeiner weiſen Güte unbeſchadet den Bittenden gewiße geiſtige Wohlthaten eben in Rückſicht auf ihr Beten erweiſen kann, daß er in dieſem Sinn allerdings für das Beſte des Bittenden mehr thun kann, als für das Beſte des Nichtbittenden.

Gott kann

2) den Nichtbittenden manche Wohlthaten verſagen, die ſie unter der Bedingung des Betens erhalten würden, ohne deßwegen ihr Beſtes weniger zu befördern, als das der Betenden.

Er kann ihnen manche Wohlthaten verſagen, weil ihr wahres Beſtes nicht, wie das der Betenden, dadurch befördert würde, weil er voraus weiß, daß eben die Geſinnung, die Urſache ihres Nichtbetens iſt, die Folge haben würde, daß ſie von dieſer oder jener Wohlthat keinen guten Gebrauch machen würden, und daß, wenn ſie ihnen zutheil würde, die Ertheilung derſelben für ſie ſelbſt, und andere keine wahrhaft wohlthätige Folgen haben würde.

3) Gott kann ferner in gewiſsen Fällen, (ſoweit iſt Vogels Bemerkung gegründet,) das Beſte der Betenden und Nichtbetenden gleich gut befördern; das Beſte jener auf eine ſolche Art, die ihrem Wunſch angemeſſen iſt, das Beſte dieſer auf eine Art, die für ſie mehr oder weniger unangenehm iſt. Dieß ſind die vornehmſten theoretiſchen Einwendungen gegen die Lehre von der Erhörung des Gebets.

Ebenſo wenig beweiſend iſt die praktiſche Einwendung, daß dieſe Lehre Trägheit und Vermeſſenheit befördere. Man darf Jeſu Lehre davon nur richtig auffaſſen, ſo wird man dieß gewiß nicht behaupten. Vermeſſenheit könnte ſie nur dann befördern, wenn Jeſus zugeſagt hätte, daß der Menſch alles wagen dürfe, was er wolle, in der Hoffnung, Gott werde ihm in jedem Fall ſeinen Schutz und Beyſtand nicht verſagen, wenn er darum bitte. Aber wo findet ſich der leiſeſte Wink hievon? Und wie kann die, allein dem Geiſt des Chriſtenthums angemeſſene, Art zu beten ſich vertragen mit Vermeſſenheit, die in geradem Widerſpruch ſteht mit der Ehrfurcht gegen Gott und ſein heiliges Geſetz? Ebenſo wenig kann die richtig verſtandene chriſtliche Lehre von der Gebets-Erhörung zur Beförderung der Trägheit beytragen. Denn

1) fordert Jeſus auch das ernſtlich, daß wir alle unſere Gaben und Kräfte mit möglichſter Treue, daß wir ſie auf eine ſolche Art anwenden, die Gottes Abſicht ganz angemeſſen iſt. Er macht Treue im Gebrauch der verliehenen Kräfte zu unnachläßlicher Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit.

2) Die Art zu beten, die Jeſus fordert, und die er durch ſein Muſtergebet anſchaulich macht, iſt nicht vereinbar mit Trägheit. Wir können nicht ernſtlich und aufrichtig beten, ohne durchs Gebet aufgemuntert zu werden zu gewiſſenhafter eigener Mitwirkung zu allem, was wir wünſchen, und wozu wir durch eigene Thätigkeit beytragen können. Die Lehre, (Luc. 11, 13.) daß Gott ſeinen Verehrern den heil. Geiſt gebe, iſt innig verbunden mit der Lehre, daß wir ſelbſt zur Heiligung mitwirken ſollen. Wir können alſo um jenen Beyſtand nicht aufrichtig bitten, ohne zu Lezterem entſchloſſen zu ſeyn.

Was endlich die Einwendung betrifft, die Erfahrung ſtimme nicht überein mit der Lehre von der Gebetserhörung; ſo iſt ſie nur unter falſcher Vorausſezung ſcheinbar; ſie verſchwindet, wenn man die Zuſage der Gebetserhörung im wahren Licht anſieht. Es giebt nämlich

1) allerdings viele Erfahrungen, die Nichterhörung der Gebete beweiſen; aber ſie ſtehen nicht im Widerſpruch mit Jeſu Zuſage. Manche Gebete werden allerdings in keinem Sinn erhört, weil ſie ihrer Beſchaffenheit nach keine wahre Gebete ſind, weil ſie mehr oder weniger ähnlich ſind den geiſt- und herzloſen Gebeten der heuchleriſchen Phariſäer. Matth. 6, 5. 7. aber es giebt auch Gebete, die ihrer innern Beſchaffenheit nach Gott wohlgefällig ſind, und doch nicht im engern Sinn erhört werden.

Allein in den Zuſagen Jeſu iſt keineswegs das enthalten, man habe uneingeſchränkte Erhörung der Gebete im engern Sinn zu erwarten. Im wei-

tern Sinn werden ſie allerdings erhört, inſofern etwas darauf erfolgt, was dem wahren Sinn des Gebets vollkommen angemeſſen iſt. Der Betende wünſcht doch immer nur etwas, das wirklich zu ſeinem wahren Beſten dient. Wenn alſo Gott ihm ſtatt deſſen, um was er aus Irrthum bittet, etwas giebt (werden läßt), wodurch ſein wahres Beſtes befördert wird, ſo wird ſeine Bitte ihrem wahren Sinn nach erhört.

2) Was Jeſus wirklich zuſagte, wird zuverläßig durch die Erfahrung ſoweit beſtätigt, als Erfahrung in dieſem Leben es beſtätigen kann.

Jeder Verehrer Gottes kann davon durch eigene Erfahrung überzeugt werden; und es ſind viele zuverläßige Beyſpiele auch von ſolchen Gebetserhörungen bekannt, bey denen man eine auſſerordentliche und abſichtsvolle Wirkung Gottes nicht verkennen kann. Viele andere, der größere Theil, werden nicht bekannt.

Es kann aber auch ſolche Bitten geben, die wirklich erhört werden, und von deren Erhörung wir erſt im künftigen Leben Gewißheit erhalten, die zur Erhöhung unſerer künftigen Seligkeit beytragen wird.

Das Bittgebet hat Erhörung zur Folge; dieß iſt gezeigt worden: Es hat

2) auch in dieſer Hinſicht wichtigen Einfluß auf unſere Beſſerung; dieß muß noch gezeigt werden.

a) Daß dasjenige Bittgebet, das ſich auf Wirkungen Gottes bezieht, die unmittelbar zu unſerer Beſſerung beytragen, in Beziehung auf mehrere Wirkungen von dieſer Art eine Bedingung iſt, unter der ſie uns zu Theil werden, hat Jeſus (Luc. 11, 13.) verſichert. Und wenn wir davon durch eigene Erfah-

rungen immer mehr verſichert werden; wie ſtark werden wir uns aufgefordert fühlen, um ſo muthiger die Schwierigkeiten auf dem Weg der chriſtlichen Tugend zu bekämpfen! Wie viel weniger wird unſer Fortſchreiten im Guten Veranlaſſung zur Selbſterhebung für uns ſeyn, wenn wir die Stärkungen zum Guten, die Gott uns werden läßt, als Erhörung unſerer Gebete, alſo auch als Wohlthaten anſehen, die wir der freyen Güte Gottes zu danken haben! Wie viel ſtärker werden wir uns gedrungen fühlen, die höhere Stärkung, die Gott uns werden läßt, gewiſſenhaft zu gebrauchen! Aber auch

b) die Erhörung anderer Bitten, die ſich nicht gerade auf Heiligung beziehen, kann viel beytragen zur Befeſtigung einer Gott gefälligen Geſinnung. Denn die Erhörung jedes Bittgebets wird die Wirkung haben, daß dadurch unſere kindliche und dankbare Liebe gegen Gott, und unſer kindliches Zutrauen zu Gott geſtärkt wird; und mit dieſer Geſinnung hängen alle übrigen guten Geſinnungen zuſammen.

Was aber die Fälle betrifft, in welchen unſer Gebet dem Buchſtaben nach nicht erhört wird, oder Erfahrung uns davon in dieſem Leben nicht belehrt; ſo dienen auch ſolche Erfahrungen zur Uebung und Stärkung eines ehrfurchtvollen Glaubens an Gott; aber ſie dienen auch dazu, die Sehnſucht nach Gottes vollkommenem Reich zu unterhalten und zu beleben, wo wir alles im Licht ſehen, wo wir die dunkelſten unſerer Führungen in einem ſolchen Licht ſehen werden, daß wir darin Veranlaſſung und Aufforderung zu freudigſtem Dank gegen Gott finden werden.

Schriften in Beziehung auf die Lehre von der Erhörung des Gebets.

Jakobi's, ſämmtliche Schriften 1r Thl. 1e Abthl. Hannover 1781. S. 46. ff.

Paley's Grundſätze der Moral, überſezt von Garve 2r Bd. S. 3. ff.

Sailers Glückſeligkeitlehre aus Gründen der Vernunft 2ter Thl. 2te Aufl. 1796. S. 158. ff.

Storr's Sonntagspredigten, 1r Thl. 1806. (Predigt am Sonntag Rogate) 2r Thl. 1807. (Predigt am 7ten Sonnt. nach Trinit.)

Reinhard's Syſtem der chriſtlichen Moral 3r Band 4e Aufl. S. 717. ff. vgl. auch eben dieſes Werks 4n Bnd. S. 226. ff.

Einige gute Bemerkungen finden ſich auch in Michaelis Moral, herausgegeben von Stäudlin 1r Thl. S. 223. f. und in Cramers Lehre vom Gebet S. 283. ff. auch in Reuß Predigten IIte Sammlung 1759. S. 389. ff.

Nun ſind die allgemeinen chriſtlichen Beſſerungsmittel noch übrig, die wir nur in Gemeinſchaft mit andern gebrauchen können, theils Theilnehmung am gemeinſchaftlichen Gottesdienſt, beſonders am heiligen Abendmahl, theils zweckmäßige religiöſe engere Verbindungen mit ächten Chriſten.

Wir machen von Leztern den Anfang. Was

I) die engern religiöſen Verbindungen mit ächten Chriſten betrifft: So muß vorerſt die allgemeine Bemerkung gemacht werden: Chriſten

1) ſollen überhaupt auch die Verbindung mit andern wahren Chriſten zur Förderung ihrer religiöſen

Kenntniſſe, Ueberzeugungen und Geſinnungen benuzen. Dieß iſt

a) nach der chriſtlichen Lehre der Abſicht Gottes und Chriſti angemeſſen. Z. B. nach Eph. 4, 16. iſt die Chriſtengemeinde ein ſolcher Körper, (eine ſolche Geſellſchaft) der auf der einen Seite unter Gottes und Chriſti fortdaurendem wirkſamem Einfluß ſteht, anderntheils vervollkommnet werden ſoll durch gegenſeitige Hülfsleiſtung der Chriſten; eine Geſellſchaft, deren Glieder durch vielfache Bande gegenſeitiger Hülfsleiſtung immer feſter verbunden und in allem Guten gefördert werden ſollen. So in einigen andern Stellen. Es iſt alſo Gottes und Chriſti Abſichten angemeſſen, daß Chriſten die Hülfsleiſtung (oder: unterſtützende Mitwirkung) anderer zu ihrer chriſtlichen Vervollkommnung benutzen. Was der Herr der Chriſtengemeinde zum Beſten der Gemeinde thun will, thut er nicht blos unmittelbar, ſondern auch (in ſehr vielen Fällen) mittelbar. Was er einem Mitglied giebt, daran ſollen auch andere Theil nehmen. Daraus folgt, daß wahre Chriſten die Verbindung mit andern (nach Umſtänden und Pflichten) benutzen ſollen zur Vervollkommnung ihrer Religionskenntniſſe, zur Stärkung ihrer chriſtlichen religiöſen Ueberzeugungen und Geſinnungen.

So oft wird den Chriſten eine beſondere Liebe gegen Chriſten oder brüderliche Liebe empfohlen. Durch dieſes Band ſollen aber wahre Chriſten auch darum verbunden ſeyn, damit der Hauptzweck, der an jedem einzelnen erreicht werden ſoll, durch die unterſtützende Mitwirkung anderer befördert werde.

b) Ebendieß folgt aber auch ſchon daraus, daß Chriſten in der chriſtlichen Erkenntniß und Tugend fortſchreiten, und daher auch jedes zweckmäßige Mittel dazu gebrauchen ſollen.

Daß aber die Benutzung der Verbindung mit andern Chriſten dazu förderlich ſey, iſt nicht zu zweifeln, ſo wie überall vereinigte Kräfte mehr vermögen, als vereinzelte Wirkſamkeit. Vorzüglich nützlich aber ſind für Chriſten,

2) in Rückſicht auf den religiös moraliſchen Zweck ſolche engere religiöſe Verbindungen mit einzelnen wahren Chriſten, die gerade ihren individuellen Umſtänden, ihrem Bedürfniſſe, der beſondern Stufe von Bildung, auf welcher ſie ſtehen, vorzüglich angemeſſen ſind, und die unterhalten werden, nicht blos durch gemeinſchaftliche Andachtsübungen, ſondern überhaupt durch jede Art von freyer Mittheilung religiöſer Gedanken und Fragen, religiöſer Gefühle und Erfahrungen. Sehr nützlich alſo ſind für Chriſten in Rückſicht auf ihren Hauptzweck, vorzüglich

a) religiöſe Verbindungen mit chriſtlichen Freunden im engſten Sinn des Worts;

b) auſſer dieſen aber auch religiöſe Verbindungen mit ſolchen wahren Chriſten, gegen welche ſie, wenigſtens über manche auf Religion ſich beziehende Gegenſtände, ſich offen erklären dürfen, und von welchen ſie auch in manchen Fällen freye Mittheilung ihrer Gedanken, ihrer Gefühle, aber auch eine ſolche erwarten können, die gerade ihrem beſondern Bedürfniß entſpricht, die für ſie gerade in Hinſicht auf den religiöſen Zweck vortheilhaft iſt. Freylich kommt es dabey darauf an, ob wir Gelegenheit finden, in ſolche

Verbindungen zu kommen. Aber es wird doch wohl nicht leicht an Gelegenheit dazu ganz fehlen, wenn man ſie ernſtlich ſucht. Weit eher kann der Fall eintreten, daß unſere beſondere Lage, z. B. unſere Berufspflichten, uns nicht erlauben, ſolche Verbindungen ſo zu unterhalten und zu benutzen, wie wir es thun zu können wünſchen.

Stehen wir in einer ſolchen Verbindung, ſo müſſen wir uns ſorgfältig hüten,

1) daß wir unſere eigene Geiſtesfreyheit nicht im mindeſten dadurch beſchränken laſſen, daß wir unſer eigenes Urtheil nie gerade abhängig machen von den Anſichten anderer, wenn gleich einſichtsvoller, Chriſten: Wir müßen uns das Recht gewiſſenhafter eigener Prüfung vorbehalten; wir müßen nach Paulus 1 Theſſ. 5, 21., auch von dem, was uns erfahrene, einſichtsvolle, edeldenkende Chriſten mittheilen, nur das behalten, was nach eigener gewiſſenhafter Prüfung uns als wahr erſcheint. Wir müßen uns hüten

2), daß wir nicht durch ſolche engere Verbindungen zu einer gewißen Engherzigkeit (Beſchränktheit der Liebe) uns verleiten laſſen, entgegen der allgemeinen Menſchen- und Chriſtenliebe. — Aber dieſe Fehler kann gewiß jeder verhüten, der es ernſtlich will.

Weniger allgemein, als ſolche engere religiöſe Verbindungen, die durch freye mündliche oder ſchriftliche Mittheilungen unterhalten werden, kann

c) empfohlen werden Theilnehmung an gemeinſchaftlichem Privatgottesdienſt von Chriſten von verſchiedenen Familien *), den man gewöhn-

*) Anders verhält es ſich in Abſicht auf den häuslichen Gottesdienſt.

lich religiöſe Privatverſammlungen (oder Conventikel) nennt. Allerdings ſind auch religiöſe Privatverſammlungen im Allgemeinen nützlich, wenn ſie zweckmäßig eingerichtet ſind, und gewiße leicht mögliche Fehler vermieden werden. Aber ſie können doch nur unter gewißen Einſchränkungen empfohlen werden, und ſind nicht allgemeine Pflicht.

Daß ſie nützlich ſeyn können, iſt ſehr leicht einzuſehen. Aber unter welchen Bedingungen können ſie für nützlich gehalten werden? Es giebt zwey Fälle: Entweder ſtehen ſie unter beſtändiger Leitung eines chriſtlichen Lehrers, oder nicht. Im erſten Fall können ſie am leichteſten zweckmäßig eingerichtet werden; nur muß der Lehrer wahrhaft chriſtlich geſinnt und einſichtsvoll ſeyn, nur Wahrheit lehren und auf eine ſolche Art lehren, die der Faſſungskraft und dem Bedürfniß der Mitglieder angemeſſen iſt.

Ueberdieß muß ein chriſtlicher Lehrer alles ſorgfältig entfernen, was Unordnungen veranlaſſen, was die Andacht und den Hauptzweck hindern könnte. Er muß zugleich abſichtlich einem moraliſchen Partikularismus entgegenwirken; er muß darauf hinarbeiten, daß nicht durch ſolche Privatverſammlungen die allgemeine Menſchen- und Chriſten-Liebe vermindert werde. Er muß beſonders auch dem Vorurtheil entgegen arbeiten, daß der an ſolchen Verſammlungen Theilnehmende ſchon darum vorzüglicher ſeye, als alle andere, die nicht daran theilnehmen, oder daß alle von der lezteren Art gar nicht ächte Chriſten ſeyen.

Dieß iſt Pflicht eines Lehrers in Rückſicht auf diejenigen, die an einem, unter ſeiner Leitung ſtehenden

Privatgottesdienſt theilnehmen, aber auch in Rückſicht auf alle übrige Glieder ſeiner Gemeinde. Stehen aber ſolche Privatverſammlungen nicht unter Aufſicht eines Lehrers; ſo läßt ſich allerdings auch eine zweckmäßige Einrichtung denken, wozu Lehrer mittelbar beytragen können. Es können, auſſer der heiligen Schrift, zweckmäßige Erbauungsſchriften geleſen werden; es können ſolche theilnehmen, die etwas dem Hauptzweck Angemeſſenes, etwas Lehrreiches, etwas zum Guten Ermunterndes vortragen können. Nur iſt es auch in dieſem Fall nothwendig, alle Unordnungen möglichſt zu verhindern.

Es iſt Pflicht für diejenigen, die ſich zur Theilnahme an einem gemeinſchaftlichen Privatgottesdienſt vereinigen, ſich nicht durch ihre engere Verbindung miteinander verleiten zu laſſen, mit einem gewißen Stolz auf andere herabzuſehen, die wohl zum Theil ſogut als ſie ſelbſt ſeyn können: Es iſt auch Pflicht für ſie, den öffentlichen Gottesdienſt nicht zu vernachläßigen oder gering zu ſchätzen.

Unter dieſen Einſchränkungen können ſolche religiöſe Zuſammenkünfte allerdings, mehr oder weniger nützlich ſeyn. Aber dieß kann nicht behauptet werden, daß jeder Chriſt, der daran theilnehmen kann, daran theilnehmen ſolle. Denn wenn ſie auch der Hauptſache nach zweckmäßig eingerichtet ſind; ſo muß es doch der eigenen gewiſſenhaften Beurtheilung jedes einzelnen Chriſten, der daran theilnehmen könnte, überlaſſen werden, ob er Theilnahme daran zuträglich finde für die Förderung des religiös moraliſchen Zwecks in Rückſicht auf ſich ſelbſt — in Rückſicht auf ſeinen

individuellen Zuſtand, in Rückſicht auf ſein individuelles Bedürfniß.

Es kann überdieß der Fall eintreten, daß man Urſache hat zu glauben, es finden ſich unter denjenigen, die an einem ſolchen Privatgottesdienſt theilnehmen, Unwürdige; mit ſolchen aber ſich in eine engere Verbindung einzulaſſen, iſt man doch wohl nicht verpflichtet. Die Theilnahme an religiöſen Privatverſammlungen iſt alſo nicht Pflicht für jeden Chriſten. Aber berechtigt iſt man zu behaupten, daß jeder Chriſt verpflichtet ſey,

II) am gemeinſchaftlichen öffentlichen chriſtlichen Gottesdienſt, wenn er Gelegenheit dazu findet, und ohne Verletzung ſeines Gewiſſens daran theilnehmen kann, und beſonders an der Feyer des heiligen Abendmahls theilzunehmen. Die allgemeinen Verpflichtungsgründe dazu, wenn der Gottesdienſt ſo eingerichtet iſt, daß man ohne Verletzung des Gewiſſens daran theilnehmen kann, ſind ſchon in dem Abſchnitt von den Pflichten gegen Gott ausgeführt worden.

Hier iſt nur das zu zeigen, inwiefern Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt ein Beförderungsmittel der chriſtlichen Tugend ſey? — Sie iſt für jeden einzelnen theils an ſich, theils vermittelſt ihres Einfluſſes auf den Gebrauch einiger anderer Beſſerungsmittel (auf religiöſe Privatbetrachtungen und auf Privatgebet), ſehr nützlich:

1) An ſich in Rückſicht auf religiöſe Erkenntniß und Ueberzeugungen, in Rückſicht auf religiöſe Gefühle und Geſinnungen. In Rückſicht auf religiöſe Kenntniſſe; — daß in dieſer Rückſicht der öffentliche chriſt-

liche Gottesdienſt für den größern Theil unentbehrlich ſey, iſt ſchon gezeigt. Aber auch für andere iſt er mehr oder weniger nützlich, je nachdem er mehr oder weniger zweckmäßig eingerichtet iſt.

Er iſt für alle überhaupt nützlich in Rückſicht auf Erhaltung und Vervollkommnung religiöſer Kenntniſſe. Auch für ſolche, die in Rückſicht auf Erweiterung ihrer Religionskenntniſſe der öffentlichen Vorträge nicht gerade bedürftig ſind, iſt es nützlich, oft dadurch erinnert zu werden an gewiße, auch für ſie nützliche, Wahrheiten, an die ſie vielleicht ſelten denken. Auch ſolche können hier Stoff und Veranlaſſung finden, über dieſe oder jene Wahrheit auf eine ſolche Art nachzudenken, die gerade ihrer beſondern Denkart und Bildung angemeſſen iſt. Sie werden überdieß in den religiöſen Vorträgen auch manche Wahrheiten von einer andern Seite dargeſtellt finden, auf neue, namentlich praktiſche, Geſichtspunkte, auf manche neue Anwendungen aufmerkſam gemacht werden. Der gemeinſchaftliche öffentliche Gottesdienſt iſt ferner ein Mittel zur Belebung und Stärkung religiöſer Ueberzeugungen. Dazu können und ſollen ſchon die Religionsvorträge beytragen; aber auf eigene Art trägt der öffentliche Gottesdienſt inſofern bey, inſofern gemeinſchaftliche Anbetung Gottes weſentlich dazu gehört.

Allerdings ſind Gründe, die wir einſehen, Mittel, den Glauben hervorzubringen; aber ſie ſind nicht die einzigen, nicht einmal die wirkſamſten Mittel zu Belebung des Glaubens. Praktiſcher Glaube wird vorzüglich auch dadurch befördert, daß wir Handlun-

gen verrichten, oder an Handlungen theilnehmen, die Aeußerungen oder Uebungen deſſelben ſind (oder: die mit dem Glauben in Verbindung ſtehen). Eine ſolche Handlung iſt die gemeinſchaftliche öffentliche Anbetung Gottes. Theilnahme an derſelben iſt eine Uebung (Erweiſung) unſers Glaubens, aber eben darum auch ein Stärkungs- und Belebungsmittel deſſelben. Und wie vortheilhaft iſt dabey in jener Hinſicht auch die ſympathetiſche Wirkung der Andacht anderer! Der nicht ganz fühlloſe Menſch wird von der Andacht ſo vieler Menſchen ergriffen. So iſt der öffentliche Gottesdienſt ein Hülfsmittel zur Belebung und Stärkung des Glaubens, nothwendig für viele, nützlich für alle. Er iſt endlich ein Beförderungsmittel der religiös chriſtlichen Tugend, inwiefern er beyträgt, religiöſe Gefühle zu wecken oder zu erneuern, gute Vorſätze zu veranlaſſen oder zu befeſtigen. Dazu ſollen die Vorträge eingerichtet ſeyn; dazu iſt dienlich der gemeinſchaftliche Geſang, und die gemeinſchaftliche Anbetung Gottes; dazu kann auch die Bemerkung der Andacht anderer, und die feyerliche Stille beytragen. Erhaltung und Beförderung der Werthſchätzung und Liebe gegen andere iſt endlich Wirkung des öffentlichen Gottesdienſts.

Er iſt

a) ein Mittel, Liebe gegen alle unſere Mitchriſten, bey aller Ungleichheit in Abſicht auf Talente, Einſichten, — und äußere Vorzüge zu befördern.

Er erinnert uns daran, daß alle äußere Unterſchiede des Stands und der Glücksumſtände, daß auch Verſchiedenheit der Talente, bey unſerm Verhältniß gegen

Gott und Chriſtum nicht in Betrachtung kommen, daß alle Chriſten, die ärmſten und geringſten eben ſowohl als die reichſten und vornehmſten, die ſchwächſten eben ſowohl als die talentvollſten und einſichtsvollſten, Einen Gott zum Vater, Einen Jeſum zum Erlöſer und Herrn haben, daß ſie alle zu dem ewigen himmliſchen Reich Gottes und Chriſti berufen ſind, daß ſie alle durch Chriſtum zu dieſem Ziel geführt werden ſollen, und daß die wirkliche Erreichung deſſelben nicht von zufälligen äußeren Umſtänden, nicht von dem Beſitz ausgezeichneter Talente (Naturgaben), ſondern einzig von unſerer Geſinnung, von unſerer Treue abhängt.

b) Aber auch dazu dient der öffentliche chriſtliche Gottesdienſt, uns daran lebhaft zu erinnern, daß wir überhaupt alle Menſchen lieben ſollen. Wir beten bey dem öffentlichen Gottesdienſt den Gott an, der Schöpfer und Wohlthäter aller Menſchen iſt, der will, daß alle ſelig werden, der für alle ſeinen Sohn hingab; wir erinnern uns bey dem öffentlichen chriſtlichen Gottesdienſt daran, daß wir zur Gemeinde deſſen gehören, der für alle Menſchen ſein Leben gelaſſen hat, daß alle Menſchen unter demſelben unſichtbaren Richter und Herrn ſtehen, und daß wir alle einem künftigen Gericht entgegengehen.

2) Aber auch inſofern iſt der öffentliche Gottesdienſt Beförderungsmittel der Beſſerung, als er auf religiöſe Privatbetrachtungen und das Privatgebet Einfluß hat.

Er giebt Stoff zu religiöſen Privatbetrachtungen; er trägt bey, den eigenen praktiſchen Gebrauch der heiligen Schrift zu erleichtern; auch dazu ſollen die Reli-

gionsvorträge eingerichtet ſeyn. Es wird durch den öffentlichen Gottesdienſt eine größere Luſt erweckt, über religiöſe Wahrheiten in Beziehung auf ſich ſelbſt nachzudenken. Aber auch in Rückſicht auf das Privatgebet iſt er ſehr wichtig. Er giebt mehrfachen Stoff darzu. Mehrere werden dadurch belehrt, wie ſie zweckmäßig beten ſollen. Beſonders gewährt er den Vortheil, daß manche auf eine ſolche Art beten lernen, die dem Geiſt der allgemeinen Liebe angemeſſen iſt: Er iſt geeignet, die ſchöne Vorſtellung zu wecken, daß wir nicht blos für uns (für unſern Vortheil) beten ſollen, daß wir uns, und unſere Mitchriſten und Mitmenſchen, als Glieder einer Geſellſchaft betrachten ſollen. Wir lernen hier unſere Wünſche einſchränken, und ſie bilden nach dem Geiſt der Mäßigung, der Gerechtigkeit und der allgemeinen Liebe, ohne welchen wir nicht an einem Gebet theilnehmen können, welches die vereinigten Bitten einer zahlreichen Geſellſchaft in ſich ſchließt.

Aber freylich müßen wir, wenn der Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienſtes an uns erreicht werden ſoll, auf eine ſolche Art, wie dieſer Zweck fordert, daran theilnehmen. Wir müßen mit ernſter Sammlung des Gemüths am öffentlichen Gottesdienſt theilnehmen; wir müßen uns den Zweck vorſetzen, dadurch gebeſſert, zum Guten ermuntert und geſtärkt zu werden; wir müßen alles Störende zu entfernen ſuchen, und nach dem Gottesdienſt die dadurch bey uns erweckten guten Gedanken und Empfindungen durch Privatbetrachtungen und Gebet zu unterhalten, und ihre Wirkſamkeit zu befördern ſuchen.

Ein würdiger Gebrauch des heiligen Abendmahls gehört vorzüglich noch zu den chriſtlichen Beſſerungsmitteln;

1) weil er Bedingung iſt von gewißen wohlthätigen Einwirkungen Chriſti, und ſchon in dieſer Hinſicht ein Beförderungsmittel einer nähern Gemeinſchaft mit dem Herrn der Gemeinde.

Aber auch

2) ihrer Natur nach iſt würdige Feyer des Abendmahls ein ſehr wirkſames Mittel, eine Gott wohlgefällige Geſinnung zu erhalten, zu befeſtigen und zu vervollkommnen. Denn

a) iſt das heilige Abendmahl ſeinem Zweck nach eine Handlung, durch die wir ein Bekenntniß unſers Glaubens an Chriſtum ablegen ſollen, das Bekenntniß, daß wir Verehrer Chriſti ſeyen, zu deſſen Andenken und nach deſſen Anordnung das Abendmahl gefeyert werde, der zu unſerem Heil auf Erden erſchien und ſtarb, daß wir ihn als unſern Erlöſer, Seligmacher und Herrn verehren. Ein Bekenntniß ſollen wir durch die Theilnahme an dem heiligen Abendmahl ablegen, daß wir in den neuen Bund von Herzen einwilligen, der durch Jeſu Tod feyerlich beſtätigt wurde, daß wir in die ganze Veranſtaltung Gottes, die er durch Chriſtum ausführt, von Herzen einwilligen. Wir ſollen feyerlich erklären, wir ſeyen feſt entſchloſſen, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher allein wir die Seligkeit hoffen können, die Jeſus durch ſeinen Tod erwarb. Iſt dieſes Bekenntniß nicht heuchleriſch, ſo ſezt es Glauben an Jeſu Lehre, namentlich an ihn als Erlöſer und Seligmacher, und die Entſchloſſenheit vor-

aus, alles zu befolgen, was Jeſus uns vorſchrieb, als Bedingung der Theilnahme an den durch ſeinen Tod erworbenen Wohlthaten. Wenn aber die Feyer des Abendmahls dieſe Geſinnung vorausſezt, ſo iſt ſie ebendarum eine wirkliche Aeußerung unſers chriſtlichen Glaubens und unſerer chriſtlichen Geſinnung, alſo auch ein Stärkungsmittel unſers Glaubens, ſo iſt ſie verbunden mit der Erneurung des feſten Vorſatzes, alle Vorſchriften Jeſu zu befolgen, und ſeinem Beyſpiel nachzufolgen.

Aber auch vorzüglich

b) in anderer Hinſicht iſt das Abendmahl, würdig gefeyert, ein Beförderungsmittel jeder chriſtlichen Geſinnung. Es iſt nämlich auch ein ſolches Mahl, das gefeyert werden ſoll zum Andenken an Jeſum, zunächſt an Jeſu Tod.

Es iſt für jeden würdigen Theilnehmer ein ſinnliches Unterpfand, daß namentlich auch er Theil nehme an allen den Wohlthaten, die Jeſus uns durch ſeinen Tod verſchaffen wollte, daß er namentlich zu denen gehöre, für die Jeſus ſtarb zur Vergebung ihrer Sünden und zu ihrer ewigen Beſeligung. Jeder, der das heilige Abendmahl würdig feyert, darf und ſoll denken: So gewiß ich von dieſem Brod eſſe, und aus dieſem Kelch trinke, ſo gewiß nehme auch ich namentlich Theil an allen ſegensreichen Folgen der Erlöſung durch Jeſu Tod; ſo gewiß habe auch ich ein Recht zu der himmliſchen Seligkeit und ewigen Herrlichkeit; ſo gewiß gehöre auch ich zu denen, an denen Jeſus das Wort (Joh. 17, 22. 24.) erfüllen will: Ich gebe ihnen die Herrlichkeit ꝛc., ich will daß ſie ſeyen, wo ich bin ꝛc.

So erſcheint das Abendmahl als Beförderungsmittel jeder guten Geſinnung, einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott und Jeſum, gegen uns ſelbſt und gegen andere. Es iſt Beförderungsmittel

α) einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott und Jeſum.

Es iſt

א) ein Stärkungsmittel unſers Vertrauens auf Gott und Jeſum, weil es Erinnerungsmittel an den Tod Jeſu, und für jeden würdigen Theilnehmer Unterpfand ſeines beſondern Antheils an den Früchten des Todes Jeſu iſt. Aber es iſt

ב) auch Stärkungsmittel einer dankbaren und ehrfurchtsvollen Liebe gegen Gott und Jeſum. Es iſt ja ein Denkmal des höchſten Beweiſes der Liebe Gottes und Jeſu; es vergegenwärtigt uns die Wahrheit: Gott gab ſeinen Eingebornen für uns in den Tod, um uns einer ſeligen Gemeinſchaft mit ſich fähig zu machen: Der Sohn Gottes gab freywillig, aus unverdienter Liebe gegen uns, ſein Leben für uns hin, um ſeine Herrlichkeit mit uns theilen zu können. (In dieſer Hinſicht vergleicht ſich Jeſus Joh. 12, 24. mit dem Weizenkorn, das in der Erde erſterben müße, um viele Früchte zu bringen.) Können wir aber wohl dieſen höchſten Beweis der Liebe Gottes und Jeſu uns ſo lebhaft vergegenwärtigen, als es bey einer würdigen Feyer des Abendmahls geſchieht, ohne uns aufs neue ermuntert zu fühlen zur dankbarſten Liebe gegen Gott und Jeſum, ohne uns ermuntert zu fühlen zum willigſten und freudigſten Gehorſam gegen Gottes und Jeſu Willen, zum ſtandhaften Kämpfen nach dem

Beyſpiel unſers großen Vorgängers, zu ſtandhaftem Erdulden alles deſſen, was wir nach ſeinem Willen tragen ſollen? — Dieſe lezte Wirkung wird dadurch verſtärkt, daß das Abendmahl uns erinnert, daß auch unſere Heiligung Zweck des Todes Jeſu iſt, und daß derſelbe Jeſus, der auch für uns ſtarb, Herr der Gemeinde, des ganzen Menſchengeſchlechts, des ganzen Reichs Gottes iſt.

Würdige Feyer des Abendmahls iſt

β) ferner, vorzüglich in folgender Hinſicht, Förderungsmittel einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen uns ſelbſt. Es trägt viel bey, Selbſtkenntniß und Demuth zu befördern. Unmöglich können wir vernünftig das Abendmahl feyern wollen, ohne daran zu denken, daß wir hülfsbedürftige ſündhafte Geſchöpfe ſeyen, ſolche, die einer Erlöſung durch Jeſu Tod, die einer freyen göttlichen Begnadigung (der Vergebung der Sünden) bedürftig ſeyen.

Ueberdieß vergegenwärtigen wir uns beym Abendmahl das vollkommenſte Muſter des Gehorſams gegen Gott, den einzigen Heiligen unſers Geſchlechts. — Und wie ſehr viel muß eine unpartheyiſche Vergleichung mit ihm dazu beytragen, uns, wenn wir auch nicht mehr blos Anfänger in der Beſſerung ſind, zu erinnern, wie viel uns noch fehle. Die Feyer des Abendmahls iſt ferner eine ſtarke Ermunterung, vor allem andern und recht ernſtlich zu ſtreben nach den höhern unvergänglichen Gütern, die Jeſus uns erwerben wollte. Denn eben dieß iſt ja der Hauptzweck des Todes Jeſu, deſſen Andenken wir zunächſt erneuern ſollen, uns ewige unvergängliche Gü-

ter zu verſchaffen, in ſeinem überirdiſchen Reich uns zur höchſten Würde und Seligkeit zu erheben. Zugleich ſtellen wir uns im Geiſt den vor, der alles Irdiſche für nichts achtete in Vergleichung mit den höhern Gütern, der aus Liebe gegen Gott und die Menſchen ſich zu den vielfachſten Entbehrungen freywillig entſchloß. Und der Hauptzweck ſeines Todes kann nur dann an uns erreicht werden, wenn wir ihm in Abſicht auf Geſinnung ähnlich werden. Bey ſeinem Gedächtnißmahl müßen wir alſo namentlich auch daran denken, daß wir alles Irdiſche für nichts achten ſollen in Vergleich mit dem Ueberirdiſchen.

Das Abendmahl iſt ein Stärkungsmittel unſeres Muths bey Kämpfen, unſerer Geduld bey Leiden. Wir vergegenwärtigen uns das höchſte Muſter einer unter den ſchwerſten Leiden ausharrenden, ſiegenden und herrlich belohnten Geduld; wir vergegenwärtigen uns den, der auf dem Weg der ſchwerſten Leiden zur höchſten Herrlichkeit gelangte. Und ſein Tod und ſeine Verherrlichung verſichert uns, daß, wenn wir ihm auf dem Weg des Gehorſams und der Geduld bey Leiden nachfolgen, wir auch mit ihm (Röm. 8, 17.) zur Herrlichkeit werden erhoben werden, daß wir mit ihm ſelig leben, mit ihm herrſchen (an ſeiner Siegeskrone theilnehmen) werden, wenn wir kämpfen und überwinden wie er. Aber auch noch von einer andern Seite iſt das Abendmahl ein Stärkungsmittel des Muths und der Geduld. Es erinnert uns nämlich an die unvergleichbare Liebe Gottes gegen uns. Können wir im Ernſt zweifeln, daß dieſer liebevolle Gott bey allen unſern Leiden nur ſolche Abſichten habe, die für uns höchſt

wohlthätig ſind, daß alle Leiden für uns Bildungsmittel für höhere Vollkommenheit ſeyn, daß ſie nur dazu beytragen ſollen, unſere künftige Seligkeit zu erhöhen?

Die Feyer des Abendmahls iſt endlich

γ) Beförderungsmittel der Liebe gegen andere; denn

א) trägt ſie überhaupt bey, die Geſinnung der Liebe und des Gehorſams gegen Gott und Jeſum, die Willigkeit, dem Beyſpiele Jeſu zu folgen, und eben darum auch Liebe gegen unſere Mitchriſten und Mitmenſchen zu befördern. Und werden wir nicht durch das Abendmahl beſonders daran erinnert, daß Gott und Jeſus andern Menſchen ſo gut als uns, den höchſten Beweis ſeiner Liebe gegeben hat, daß ſich die wohlthätige Abſicht des Todes Jeſu auf alle bezieht, daß Jeſus beſtimmt iſt für alle Erlöſer zu ſeyn, daß Gott (Joh.3,16. 1Joh.4,9.f. vgl. mit v.14. und 2,2.) die Welt (das Menſchengeſchlecht) ſo liebte, daß er ſeinen Sohn dahin gab ꝛc.? —

Sollte alſo nicht jede Theilnahme an dem heiligen Mahl uns aufs neue recht kräftig ermuntern zur Liebe gegen alle unſere Mitchriſten und Mitmenſchen? Ueberdieß iſt

ב) das heilige Abendmahl ein brüderliches Mahl, bey dem wir uns erinnern und bezeugen ſollen, daß wir auch unſere Mitchriſten für Brüder erkennen. — Aber nur eine würdige Feyer des Abendmahls kann dieſe Wirkungen haben. Der Ausdruck: Das Abendmahl würdig begehen, iſt genommen aus 1Cor.11,27.29. Zu einer würdigen Theilnahme an dieſem heiligen Mahl wird vorzüglich fol-

gendes erfordert: Was den Gebrauch des heil. Abendmahls ſelbſt betrifft, ſo iſt er dann würdig, wenn unſere Gemüthsſtimmung dabey ganz angemeſſen iſt den Zwecken des heil. Abendmahls. Wir müßen ſo geſtimmt ſeyn, daß das feyerliche Bekenntniß, das wir dadurch ablegen, aufrichtig iſt. Wir müßen das Andenken an Jeſum und namentlich an ſeinen Tod mit ſolchen Gefühlen feyern, die einer richtigen Vorſtellung von den unendlich wohlthätigen Folgen ſeines Todes und von der Größe ſeines Verdienſts und ſeiner unvergleichbaren Liebe und Erhabenheit angemeſſen ſind; wir müßen das Abendmahl begehen mit Gefühlen der ehrfurchtsvollſten und dankbarſten Liebe gegen Jeſum, mit Vertrauen auf ihn und ſeinen Vater, aber ebendeßwegen auch mit demüthiger Anerkennung unſerer Hülfsbedürftigkeit, Sündhaftigkeit, Verſchuldung, und mit erneuertem, aufrichtigem, feſtem Vorſatz, unſere Dankbarkeit gegen Gott und Jeſum durch immer treuere Befolgung ſeiner Vorſchriften an den Tag zu legen, nicht uns ſelbſt zu leben, das heißt (2 Cor. 5, 15.) nicht nach unſerer Willkühr zu leben, nicht die Befriedigung unſerer natürlichen Neigungen, nicht die Beförderung ſelbſtſüchtiger Abſichten zum Zweck unſers Lebens zu machen, ſondern nach ſeinem Willen, zu ſeiner Ehre zu leben, ſeinem Beyſpiel nachzufolgen. Wir müßen (dieß folgt aus dem Vorhergehenden) das Abendmahl feyern mit Liebe gegen alle unſere Mitchriſten und Mitmenſchen, mit Verſöhnlichkeit gegen unſere Beleidiger. Wenn wir aber das Abendmahl ſo feyern ſollen, ſo wird nothwendig erfordert, daß wir **vor** dem Gebrauch deſſelben den Hauptzweck des Abend-

mahls ernſtlich bedenken, und unſere Gemüthsfaſſung in Beziehung darauf prüfen, und mit dieſem Zweck in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchen.

Darauf bezieht ſich 1 Cor. 11, 28. (δοκιμαζέτω etc. kann entweder heißen, er ſoll ſich ſelbſt prüfen, und dann muß freylich alles übrige dazu gehörige mitgedacht werden; oder kann es überſezt werden: Er ſoll ſich beſtreben, ſich in die rechte Gemüthsfaſſung zu ſetzen. Im lezten Fall iſt unpartheyiſche Selbſtprüfung darin enthalten.) Wir müßen aber endlich auch nach der Feyer durch Betrachtung und Gebet die durch das heilige Abendmahl erweckten frommen Gefühle und Vorſätze zu unterhalten, und dieſe Vorſätze unter Gottes Mitwirkung immer vollkommener auszuführen ſtreben.

Noch einige Bemerkungen, größtentheils als Reſultat des Ausgeführten.

1) Ueber den Zweck der chriſtlichen Sittenlehre.

2) Form ihrer Darſtellung.

3) Vergleichung mit der bloßen Vernunftlehre.

I) Der lezte Zweck der chriſtlichen Moral iſt, zur Bildung (Umbildung) ſündhafter Menſchen zu heiligen Bürgern des überirdiſchen Reichs Gottes und Chriſti beyzutragen. Er bezieht ſich auf die künftige Welt und die Bildung für ſie, alſo auch zur Aehnlichkeit mit Gott und Jeſu.

Mit dieſem Zweck werden

a) die Vorſchriften der Moral Jeſu und der Apoſtel oft ausdrücklich in Verbindung geſezt. Mit

dieſem ſtehen ſie ihrem Inhalt nach in mittelbarer und unmittelbarer Beziehung. In unmittelbarer diejenige Gebote, die auch in jenem künftigen Reich Gottes befolgt werden ſollen, die ewig gelten; in mittelbarer ſolche, die ſich ihrem Inhalt nach nur auf unſern irdiſchen Zuſtand und Verhältniß beziehen. Auch ſie hängen mit dem lezten Zweck zuſammen, denn ſie ſind ihrem Grund nach enge verbunden mit den Geboten, die auch von Bürgern des himmliſchen Reichs Gottes befolgt werden ſollen und befolgt werden, es ſind ſolche Gebote, durch deren Befolgung eben die Geſinnung, die zur Theilnahme an dem himmliſchen Reich Gottes unmittelbar erfordert wird, in unſerm gegenwärtigen Zuſtand und bey unſeren irdiſchen Verhältniſſen theils ſich wirkſam äußert, theils hervorgebracht, erhalten und vervollkommnet wird. Aber die Moral Jeſu und der Apoſtel lehrt uns nicht blos, wie wir in dieſem Leben geſinnt ſeyn und handeln müſſen, wenn wir unſere Beſtimmung für das überirdiſche Reich Gottes erreichen wollen, und was wir zu thun haben, wenn eine dieſer Beſtimmung angemeſſene Geſinnung bey uns entſtehen und fortdauren ſoll. Sie iſt auch ein ſehr kräftiges Mittel, eine ſolche Geſinnung bey uns hervorzubringen und zu erhalten; ein ſehr kräftiges Mittel, uns zu dem geneigt zu machen, was wir in Beziehung auf den Endzweck unſers Daſeyns thun ſollen: Sie iſt ein ſehr wirkſames Mittel dazu, vermittelſt der Beweggründe, die ſie enthält, beſonders vermittelſt der Verbindung, in welche ſie ihre Gebote mit dem theoretiſchen Theil der Lehre Jeſu und mit der Geſchichte Jeſu ſezt. — Und bey ihren Be-

weggründen ſowohl als bey ihren Vorſchriften nimmt ſie darauf auch beſonders

b) Rückſicht, daß es ſündhafte Menſchen ſind, die zu heiligen Bürgern des Reichs Gottes gebildet werden ſollen.

aa) Bey dieſen (den Vorſchriften)

α) ſchon inſofern, als dieſe Vorſchriften verbunden mit dem Beyſpiel Jeſu dazu dienen, das Gefühl unſerer Sündhaftigkeit lebhaft zu wecken; aber auch in anderer Hinſicht.

β) Die chriſtliche Lehre fordert Wiedergeburt als nothwendige Bedingung der Begnadigung und der Theilnahme an dem himmliſchen Reich Gottes.

γ) Auch diejenigen, bey denen ſchon dieſe Veränderung vorgieng, fordert das Chriſtenthum auf zu fortgeſeztem ernſtlichem Streben nach immer größerer Reinheit vom Böſen, zu unermüdeter Wachſamkeit über ihr Herz, und zu anhaltendem gewiſſenhaften Gebrauch der chriſtlichen Beſſerungsmittel. Aber

bb) auch bey ihren Beweggründen nimmt ſie beſonders Rückſicht darauf, daß es ſündhafte Menſchen ſind, die zu Bürgern des himmliſchen Reichs Gottes gebildet werden ſollen.

α) Auch deßwegen trägt ſie mehrere und vielfache Beweggründe vor, weil ſündhafte Geſchöpfe, wie wir ſind, mehrerer und vielfacher Beweggründe bedürfen.

β) Ihre Beweggründe ſind zum Theil ihrer Beſchaffenheit nach für den Zweck berechnet, ſündige Menſchen in den Stand zu ſetzen, des Bewußtſeyns ihrer Sündhaftigkeit unerachtet, des Gefühls ihrer Straf-

würdigkeit und ihrer großen Schwäche unerachtet, den Entſchluß zum Gehorſam gegen die göttlichen Gebote willig und muthig zu faſſen und auszuführen.

Mit dieſem Endzweck ſteht in engſtem Zuſammenhang ein Zweck, der ſich aufs gegenwärtige Leben bezieht, Menſchen zu bilden, die ächte Bürger des Reichs Gottes und Jeſu in dieſer Welt ſind. Eine Folge davon iſt, daß die chriſtliche Sittenlehre auch ein Mittel zu dem Zweck iſt, das Wohl der menſchlichen Geſellſchaft in dieſer Welt, auch das äußere Wohl der bürgerlichen Geſellſchaft, zu befördern, nur iſt das leztere nicht der Hauptzweck derſelben. Es iſt Herabwürdigung des Chriſtenthums, wenn man es als eine ſolche Lehre vorſtellt, die allein oder vorzüglich darauf berechnet ſey, das äußerliche Wohl der bürgerlichen Geſellſchaft zu erhalten und befördern. Stellt man das als Hauptzweck der chriſtlichen Sittenlehre vor, gehorſame, treue und gedultige Unterthanen zu bilden, ſo iſt es, ſo wahr es iſt, daß das Chriſtenthum hiezu vorzüglich beytrage, Verkennung des Hauptzwecks der chriſtlichen Religion: Es iſt Herabwürdigung der Religion überhaupt, ſie zur bloßen Dienerin zeitlicher Zweke zu machen.

II) Die Form der chriſtlichen Sittenlehre im N. T. iſt nicht ſyſtematiſch; ſondern populär. Warum das Jeſus Hauptzweck forderte, läßt ſich leicht einſehen.

Was Jeſu Darſtellungsart ſelbſt betrifft, ſo würde

1) eine ſyſtematiſche Lehrart, als gebunden an eine logiſche Ordnung, beharrliche Zuhörer gefordert haben. Aber Jeſu meiſte Zuhörer waren das nicht, und

ſo hätte ein ſyſtematiſcher Vortrag ſeinem Zweck entgegen gewirkt, er hätte manches nicht vortragen können, was ſeinem Bedürfniß angemeſſen war.

2) Ein ſyſtematiſcher Vortrag hätte weniger auf das Gefühl wirken und das Herz beſſern können.

3) Dieſer wäre der Faſſungskraft des größern Theils nicht angemeſſen geweſen.

Beyde lezten Gründe ſind auch anwendbar auf die Darſtellung der Apoſtel. Die Form, in der Jeſus ſeine Lehre vortrug, iſt zu allen Zeiten brauchbar, und hat immer den Vorzug vor ſyſtematiſcher Form, daß ſie große Kraft hat.

Aber natürlich ſteht es jedem frey, die chriſtliche Sittenlehre in eine ſyſtematiſche Form zu bringen, die ſeiner Bedürfniſſe von logiſcher Anordnung angemeſſen iſt. Wozu ſollte Jeſus eine ſolche Form vorgeſchrieben haben?

III) Vorzug der chriſtlichen Sittenlehre vor Vernunftmoral. Dieſer beſteht weſentlich in Folgendem:

1) Einen Vorzug hat die chriſtliche Moral vor der bloßen, wenn ſchon ganz richtigen, Vernunftmoral, inſofern ſie ſich auf göttliche Autorität gründet, ihre Vorſchriften alſo wirkſamer ſind. Auch die Säze, die ſchon durch Vernunft erkennbar ſind, erhalten höhere Gründe ihrer Wirkſamkeit; die Offenbarung bewahrt vor Verirrungen.

Ueberdieß wird die Verbindlichkeit zum Gebrauch gewißer Beſſerungsmittel und die Willigkeit dazu dadurch verſtärkt, daß der Gebrauch derſelben in einer Lehre von göttlichem Anſehen vorgeſchrieben wird.

Einen großen Vorzug hat

2) Die chriſtliche Moral in Rückſicht auf ihren Inhalt. Dieſer beſteht vorzüglich darin, daß die chriſtliche Lehre ihre Vorſchriften in Verbindung ſezt mit gewißen eigenthümlichen Glaubenslehren und Thatſachen. Wichtig ſind

a) für die Moral gewiſſe Thatſachen, auch das Wundervolle in der Geſchichte Jeſu und der Apoſtel, inſofern es zur Beglaubigung der Göttlichkeit der Lehre Jeſu beyträgt, die Vorſtellung von Gott lebendiger macht, und ſtarke Beſtätigungsgründe für die Wahrheit giebt, daß der große Zweck, der mit der Menſchheit erreicht werden ſoll, wirklich erreichbar ſeye, nämlich durch auſſerordentliche Einwirkungen Gottes.

Wichtig iſt

b) das Beyſpiel Jeſu, das in der chriſtlichen Lehre in der engſten Verbindung ſteht mit den chriſtlichen Vorſchriften. Es iſt ein eigenthümlicher Vorzug dieſer Lehre, daß eine vollkommene Tugend an einem reellen Muſter anſchaulich gemacht werde, an einem Weſen unſerer Art. Das Beyſpiel Jeſu iſt ſehr wichtig in moraliſcher Hinſicht ſchon an ſich betrachtet, dadurch wird uns das richtige Verſtehen und die richtige Anwendung dieſer Vorſchriften erleichtert, dadurch wird erſt der Grundſaz recht verſtändlich, wir ſollen nach Aehnlichkeit mit Gott ſtreben, es iſt hiſtoriſche Beſtätigung der Idee von einer Gott wohlgefälligen Menſchheit.

Es dient ferner zur Verſtärkung der Wirkungen der moraliſchen Vorſchriften, es weckt den Trieb, dem Muſter der höchſten Vollkommenheit ähnlich zu wer-

den, es ſezt das moraliſche Gefühl in Wirkſamkeit, die Vorſtellung von Tugend gewinnt an Lebhaftigkeit, da es ſie anſchaulich macht an dieſem Beyſpiel. Es dient, vor Eigendünkel und vor dem Wahn der Vollkommenheit zu bewahren.

Die Wirkung dieſes Beyſpiels wird aber verſtärkt, wenn wir damit den Gedanken verbinden, daß es nach Gottes eigener Erklärung ein Muſter iſt, dem wir immer näher kommen ſollen, daß es das Beyſpiel deſſelben iſt, der ſich als edelſter Menſchenfreund zeigte, der unſerer dankbarſten und ehrfurchtsvollſten Liebe würdig iſt, daß an ſeinem Beyſpiel Gott bewies, wie wohlgefällig ihm Gehorſam ſey.

In Jeſu Perſon iſt nicht nur das Ideal der Sittenlehre, ſondern auch Seligkeit realiſirt, und es wird ein wichtiger Theil der künftigen Seligkeit ſeyn, mit Jeſu in näherer Verbindung zu ſtehen. Einen wichtigen Vorzug giebt der chriſtlichen Sittenlehre, daß ſie mit ihren Vorſchriften eine eigentliche Geſchichte verbindet.

Aber nicht weniger wichtig iſt auch, daß ſie gewiße eigenthümliche Glaubenslehren in enge Verbindung mit ihren Vorſchriften ſezt. Dieſe Lehren verſtärken die Wirkſamkeit der Beweggründe der Vernunft, enthalten aber auch eigene Antriebe, die beſonders für uns als ſündhafte Geſchöpfe ſehr wichtig ſind.

Dieſe Beweggründe dienen, theils das Gefühl von Achtung für einzelne Vorſchriften zu verſtärken, theils die Willigkeit zu Befolgung der göttlichen Gebote und den Muth dazu hervorzubringen, die Ueberwindung

vielfacher Hinderniſſe zu erleichtern, die der Willigkeit zum Gehorſam, und einem ſtandhaften Muth in Beziehung auf die Schwierigkeiten im Wege ſtehen.

Betrachtet man die chriſtlichen Beweggründe als ein Ganzes, ſo haben ſie eine zweckmäßige Mannigfaltigkeit und Vollſtändigkeit in Beziehung auf die verſchiedenen Subjekte, Hinderniſſe, Gemüthsſtimmungen deſſelben Menſchen in verſchiedenen Zeitpunkten.

Anhang

zu S. 43.

I. Welcher allgemeine Grundſatz, oder welche allgemeine Grundſätze der Vernunftmoral können gebraucht werden bey dem Beweiſe der Uebereinſtimmung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral? —

II. Wie kann in die chriſtliche Sittenlehre nach ihrem ganzen Umfange Einheit gebracht werden? —

I.

Es fragt ſich.

1. Iſt man berechtigt, anzunehmen, daß ein gewiſſer Grundſatz das abſoluthöchſte Princip der Vernunftmoral, alſo des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre (ſo wie der poſitiven Gebote deſſelben) ſey? Oder muß man ſich mit einem oder mit einigen komparativ=höchſten Grundſätzen begnügen? Und wenn das leztere der Fall iſt:

2. Welcher Satz, oder welche Sätze können mit Recht als komparativhöchſte in irgend einem Sinne, und als ſolche bey der Vergleichung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral (vorzüglich) gebraucht werden? —

1.

A) Iſt vom abſoluthöchſten Princip die Frage: So iſt es wohl ein ſolcher Grundſatz, der zugleich Geſetzgebungs=, höchſtes Erkennungs= und Verpflichtungs=

Princip iſt. Denn wenn es (als Geſetzgebungsprincip) den höchſten denkbaren Grund angiebt, auf welchem alle Gebote der Moral beruhen: ſo enthält es auch das höchſte Criterium für die Beurtheilung des Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen, und wohl auch den höchſten Grund der Verpflichtung. Eben daſſelbe Princip würde auch das oberſte, obgleich, wenigſtens in Beziehung auf menſchliche Geiſter nicht das einzige — (nicht das vollſtändige) Willensbeſtimmungsprincip ſeyn.

B) Es fragt ſich nun: Ob man irgend einen Satz für das abſoluthöchſte Princip der Moral zu halten berechtigt ſeye? *) —

Uebergangen darf dieſe Frage nicht ganz werden. Nicht gegründet iſt die Bemerkung, es ſey zwecklos, ſich auf die Erörterung derſelben einzulaſſen, weil es keine

*) Hier iſt zu vergl. die Abhandlung des Seligen im Mag. für chriſtl. Dogm. und Moral St. III. 1797. S. 133. ff. „Bemerkungen über die Aufgabe, das höchſte Princip der chriſtlichen Sittenlehre zu beſtimmen."

In der Recenſion von de Wette's chriſtl. Sittenlehre I. Thl. in den Göttingiſchen gel. Anzeigen vom J. 1819. 110. Stück wird S. 1098. f. in Beziehung auf die den genannten Aufſatz betreffende Stelle jener Schrift S. 24. folg. bemerkt: „Die Aufgabe iſt doch wirklich von ſehr vielen unter denjenigen, welche der Verf. jenes Aufſatzes beſtreitet, in dieſem Sinn gefaßt und angeblich gelöst worden; man hat das höchſte moraliſche Princip als ein durchaus für alle vernünftige Weſen ewig gültiges vorgeſtellt, geſucht und aufgeſtellt; und das Chriſtenthum verlangt, daß der Wille Gottes auf der Erde, wie im Himmel, geſchehe. Seine allgemeine Geſetze gelten auch für höhere Geiſter, für das gegenwärtige und künftige Leben, und werden ſelbſt in Gott vollbracht. Es war alſo allerdings Grund zu der Unterſuchung da, ob wir das höchſte allumfaſſende Geſetz der chriſtlichen Moral auffinden können. Der Verf. (de Wette), der ſchon die Bezweiflung der Möglichkeit, ein ſolches aufzufinden, für unwiſſenſchaftlich erklärt, hat doch ſelbſt kein ſolches aufgeſtellt."

andere Wiſſenſchaft als eine menſchlich irdiſche gebe, und weil die chriſtliche Moral für keine andere Weſen, als für irdiſche gegeben ſeye. Denn daraus folgt doch wohl nicht, daß nicht ein abſoluthöchſtes Princip bey der Moral zu Grunde liege. Zu einer genauen und vollſtändigen Erörterung der Frage von dem höchſten Princip der Moral wird alſo auch eine Beantwortung jener Frage erfordert; beſonders wenn dabey Rückſicht auf die Offenbarung genommen wird; — nicht überflüſſig iſt die Beantwortung jener Frage in Beziehung auf eine Folgerung, die ſich daraus ergiebt in Hinſicht auf komparativ-höchſte Principien [die folgende: Es iſt möglich, daß wir nicht Einen komparativhöchſten Grundſatz der Moral finden, ſondern nur zwey (oder mehrere) koordinirte]. Ueberdieß iſt die Behauptung ausdrücklich aufgeſtellt worden, daß das abſoluthöchſte Princip der Moral für uns erkennbar ſey.

Uebrigens verliert bey der Vorausſetzung, daß das abſoluthöchſte Princip von uns — im gegenwärtigen Leben wenigſtens nicht gefunden werden könne, oder daß die Möglichkeit, es zu finden, ſehr zweifelhaft ſeye, unſere Moral nichts in Abſicht auf Gültigkeit und Brauchbarkeit.

2.

A) Allgemeine Bemerkungen über das komparativhöchſte oder über die komparativhöchſten Grundſätze der Moral.

a) Wenn das abſoluthöchſte Princip von uns nicht gefunden werden kann, ſo kann a priori, d. h. hier vor der wirklichen Unterſuchung einzelner Grundſätze nur problematiſch darüber geurtheilt werden, ob die Löſung der Aufgabe möglich ſeye, **Einen** Grundſatz zu finden, der allein (ausſchließend — ohne Verbindung mit einem andern) komparativhöchſter in irgend einem Sinne ſeye.

b) Zweifelhaft iſt, ob in Beziehung auf irgend einen Satz auf eine genügende Art erwieſen werden könne,

daß er der komparativhöchſte moraliſche Grundſatz im erſten Sinne (d. h. der höchſte unter den für menſchliche Geiſter auf irgend einer Stufe ihrer Entwicklung denkbaren) ſeye. — Aber auch dadurch verliert unſere Moral nichts an Gültigkeit.

c) Bey der Unterſuchung, ob irgend ein Satz komparativhöchſter ſeye, kann auf die Unterſcheidung des Erkennungs-Princips vom **Verpflichtungs-** und **Willensbeſtimmungs-Principe** Rückſicht genommen werden. [Der Geſetzgebungsgrundſatz fällt wohl hier weg, wenn man auch dadurch nur einen komparativhöchſten Grund verſteht. Denn entweder werden wir den Zuſammenhang dieſes Grundes mit allen moraliſchen Geboten einſehen oder nicht. Im lezteren Falle würden wir wohl den Grund ſelbſt nicht finden, wenn er uns nicht durch eine Offenbarung gegeben wäre, (was der Fall nicht iſt). Im erſteren Falle würde dieſer Grundſatz zugleich auch Erkenntnißprincip für uns ſeyn].

d) Könnte man Einen Satz finden, der ausſchlieſſend komparativhöchſter in Beziehung auf alle Gebote wäre, ſo müßte dieſer allein zum Grund gelegt werden.

B) **Unterſuchung der Frage, ob und inwiefern irgend ein oder einige der vorzüglichſten von den bekannten Principien der Vernunftmoral als komparativhöchſter moraliſcher Grundſatz oder als komparativhöchſte moraliſche Grundſätze in irgend einem Sinne angeſehen werden können?** —

a. Zuerſt über die einfachen Grundſätze

1) materiale.

a) Grundſatz der eigenen Glückſeligkeit.

Wäre er in Beziehung auf alle Gebote der komparativhöchſte Erkenntnißgrundſatz (deſſen, was pflichtmäßig iſt), ſo müßte er keinen für uns erkennbaren andern Erkenntnißgrundſatz vorausſetzen, und alle Pflichten müßten ſich daraus ableiten laſſen. Auch müßte er ausſchließend dazu geeignet ſeyn, alle übrigen moraliſchen

Sätze daraus herzuleiten. — Sollte er höchſter **verpflichtender** Grundſatz ſeyn: ſo müßte er kein höheres, für uns erkennbares Verpflichtungsprincip vorausſetzen, und der **vollſtändige** Grund der Verbindlichkeit zur Befolgung der moraliſchen Gebote daraus hergeleitet werden können. Und als höchſtes **Willensbeſtimmungsprincip** müßte es keinen andern, für uns denkbaren oder uns bekannten **Willensbeſtimmungsgrund** vorausſetzen. Aber dieſe Prädikate kommen ihm nicht zu, in welcher Modifikation oder Form man ihn denken mag. Indeſſen kann er doch in Rückſicht auf gewiße Gebote ein komparativhöchſter ſeyn. Es mögen einige Modifikationen deſſelben geprüft werden.

α) Strebe nach eigener Glückſeligkeit **im Ganzen deines Daſeyns**. Dieſer Grundſatz iſt nicht

א) komparativhöchſter Erkenntnißgrundſatz. Er ſezt auch als Erkenntnißgrundſatz einen andern voraus, wenn alle Pflichten daraus hergeleitet oder in Zuſammenhang damit gebracht werden ſollen. Denn dieß iſt nur dann möglich, wenn man ihn bey der Vorausſetzung der Lehre von der Unſterblichkeit und von Gott näher ſo beſtimmt: Strebe nach geiſtiger, vorzüglich **moraliſcher** Glückſeligkeit, ordne dem Streben darnach immer das Streben nach ſinnlichem Wohlſeyn (oder die Befriedigung des ſinnlichen Triebs) unter. Aber um zu wiſſen, was dem Zwecke der Befriedigung unſerer moraliſchen Glückſeligkeit angemeſſen ſey, muß man nach irgend einem andern Grundſatz beſtimmen, was moraliſch gut oder nicht, was pflichtmäßig, oder pflichtwidrig ſey. Am wenigſten iſt erweislich, daß er ausſchließlich geeignet ſey, als der höchſte unter den für uns denkbaren oder den ſchon aufgeſtellten Erkenntnißgrundſätzen anerkannt zu werden;

ב) eben ſo wenig als komparativhöchſter **Verpflichtungsgrundſatz**. Denn er ſezt einen Verpflichtungsgrund voraus, der in irgend einem andern Grundſatz enthalten iſt; es laſſen ſich auch nicht alle für uns erkenn-

daß er der komparativhöchſte moraliſche Grundſatz im erſten Sinne (d. h. der höchſte unter den für menſchliche Geiſter auf irgend einer Stufe ihrer Entwicklung denkbaren) ſeye. — Aber auch dadurch verliert unſere Moral nichts an Gültigkeit.

c) Bey der Unterſuchung, ob irgend ein Satz komparativhöchſter ſeye, kann auf die Unterſcheidung des **Erkennungs-Princips** vom **Verpflichtungs- und Willensbeſtimmungs-Principe** Rückſicht genommen werden. [Der Geſetzgebungsgrundſatz fällt wohl hier weg, wenn man auch dadurch nur einen komparativhöchſten Grund verſteht. Denn entweder werden wir den Zuſammenhang dieſes Grundes mit allen moraliſchen Geboten einſehen oder nicht. Im lezteren Falle würden wir wohl den Grund ſelbſt nicht finden, wenn er uns nicht durch eine Offenbarung gegeben wäre, (was der Fall nicht iſt). Im erſteren Falle würde dieſer Grundſatz zugleich auch Erkenntnißprincip für uns ſeyn].

d) Könnte man Einen Satz finden, der ausſchlieſſend komparativhöchſter in Beziehung auf alle Gebote wäre, ſo müßte dieſer allein zum Grund gelegt werden.

B) **Unterſuchung der Frage, ob und inwiefern irgend ein oder einige der vorzüglichſten von den bekannten Principien der Vernunftmoral als komparativhöchſter moraliſcher Grundſatz oder als komparativhöchſte moraliſche Grundſätze in irgend einem Sinne angeſehen werden können?** —

a. Zuerſt über die einfachen Grundſätze

1) materiale.

a) Grundſatz der eigenen **Glückſeligkeit**.

Wäre er in Beziehung auf alle Gebote der komparativhöchſte Erkenntnißgrundſatz (deſſen, was pflichtmäßig iſt), ſo müßte er keinen für uns erkennbaren andern Erkenntnißgrundſatz vorausſetzen, und alle Pflichten müßten ſich daraus ableiten laſſen. Auch müßte er ausſchließend dazu geeignet ſeyn, alle übrigen moraliſchen

Sätze daraus herzuleiten. — Sollte er höchſter verpflichtender Grundſatz ſeyn: ſo müßte er kein höheres, für uns erkennbares Verpflichtungsprincip vorausſetzen, und der vollſtändige Grund der Verbindlichkeit zur Befolgung der moraliſchen Gebote daraus hergeleitet werden können. Und als höchſtes Willensbeſtimmungsprincip müßte es keinen andern, für uns denkbaren oder uns bekannten Willensbeſtimmungsgrund vorausſetzen. Aber dieſe Prädikate kommen ihm nicht zu, in welcher Modifikation oder Form man ihn denken mag. Indeſſen kann er doch in Rückſicht auf gewiße Gebote ein komparativhöchſter ſeyn. Es mögen einige Modifikationen deſſelben geprüft werden.

α) Strebe nach eigener Glückſeligkeit im Ganzen deines Daſeyns. Dieſer Grundſatz iſt nicht

א) komparativhöchſter Erkenntnißgrundſatz. Er ſezt auch als Erkenntnißgrundſatz einen andern voraus, wenn alle Pflichten daraus hergeleitet oder in Zuſammenhang damit gebracht werden ſollen. Denn dieß iſt nur dann möglich, wenn man ihn bey der Vorausſetzung der Lehre von der Unſterblichkeit und von Gott näher ſo beſtimmt: Strebe nach geiſtiger, vorzüglich moraliſcher Glückſeligkeit, ordne dem Streben darnach immer das Streben nach ſinnlichem Wohlſeyn (oder die Befriedigung des ſinnlichen Triebs) unter. Aber um zu wiſſen, was dem Zwecke der Befriedigung unſerer moraliſchen Glückſeligkeit angemeſſen ſey, muß man nach irgend einem andern Grundſatz beſtimmen, was moraliſch gut oder nicht, was pflichtmäßig, oder pflichtwidrig ſey. Am wenigſten iſt erweislich, daß er ausſchließlich geeignet ſey, als der höchſte unter den für uns denkbaren oder den ſchon aufgeſtellten Erkenntnißgrundſätzen anerkannt zu werden;

ב) eben ſo wenig als komparativhöchſter Verpflichtungsgrundſatz. Denn er ſezt einen Verpflichtungsgrund voraus, der in irgend einem andern Grundſatz enthalten iſt; es laſſen ſich auch nicht alle für uns erkenn-

baren Verpflichtungsgründe daraus ableiten, — bey mehreren Geboten nicht einmal der nächſte Verpflichtungsgrund. Daraus folgt auch

3) daß er nicht der höchſte für uns erkennbare **Willensbeſtimmungsgrundſatz** iſt. Denn in dieſem muß auch der höchſte **Verpflichtungsgrundſatz enthalten** ſeyn. Sollte blos der natürliche Trieb zur Glückſeligkeit Verpflichtungsgrund ſeyn? — Aber der bloße Naturtrieb kann es nicht ſeyn. Beſtimmung des Willens durch dieſen Trieb allein macht keine Handlung zu einer moraliſchguten. Aber es kann auch aus dieſem Trieb allein nicht hervorgehen ein Streben, welches vorzüglich auf moraliſche Glückſeligkeit gerichtet iſt. Oder ſollte der Verpflichtungsgrund die bloße Vorſtellung ſeyn: Ich bin verpflichtet, meine Glückſeligkeit zu befördern? — Aber das läßt die Frage übrig: Warum? — Und ſo wird man auf einen andern Grundſatz geleitet.*) (Daß übrigens das Streben nach eigener Glückſeligkeit — auch der natürliche Trieb dazu — beytragen dürfe zum pflichtmäßigen Handeln, aber nur bey der Unterordnung unter eine ſittliche Triebfeder, iſt nicht zu läugnen).

Eben dieſe Bemerkungen ſind anwendbar auf einige andere, ähnliche Formeln, durch welche man den Grundſatz der eigenen Glückſeligkeit ausdrücken kann, z. B. Strebe nach eigener Glückſeligkeit, aber ſo, daß du die Sinnlichkeit ſelbſt unterordneſt der Vernunft (oder: ſo, daß du das Streben nach ſinnlichem Wohlſeyn ſtets unterordneſt dem Streben nach geiſtiger, vorzüglich mora-

*) Aus dem Grundſatz: Strebe vor allem nach moraliſcher Glückſeligkeit, können alle Pflichten abgeleitet werden, in folgendem Sinn: Uebereinſtimmung mit den Zwecken der eigenen Glückſeligkeit iſt ein Merkmal, welches allen pflichtmäßigen Geſinnungen und Handelsweiſen zukommt. Aber die Anwendung dieſes Merkmals kann nur vermittelſt eines andern Erkenntnißgrundſatzes (z. B. folge dem moraliſchen Gefühle, oder irgend eines andern) gemacht werden.

liſcher Glückſeligkeit); ſtrebe nach moraliſcher Glückſe-ligkeit ꝛc.

Wenn aber gleich keiner dieſer Grundſätze der höchſte, für uns erkennbare moraliſche Grundſatz iſt; ſo gehören ſie doch zu den wahren moraliſchen Grundſätzen. Sie drücken aus eine pflichtmäßige Beſchränkung und Veredlung des natürlichen Triebs zur eigenen Glückſeligkeit, und bezeichnen im Allgemeinen die Grundſätze, innerhalb welcher Befriedigung des Verlangens nach ſinnlichem Wohlſeyn erlaubt iſt. Auch die chriſtliche Sittenlehre ſtimmt damit ein. Sie fordert auf der einen Seite Beherrſchung und Beſchränkung des Triebs zum ſinnlichen Wohlſeyn, und ſtellt auf der andern Seite Befriedigung der geiſtigen, vorzüglich moraliſchen und religiöſen Bedürfniſſe, die in einem gewißen Grade ſchon im gegenwärtigen Leben wahren Chriſten zu Theil wird, als den höhern Zweck, und die ewige Seligkeit im überirdiſchen Reich Gottes als das Ziel dar, auf welches unſer Glückſeligkeitstrieb gerichtet werden ſoll. Aber auch in der chriſtlichen Sittenlehre erſcheinen dieſe Grundſätze nicht als die höchſten, ſondern als abgeleitete und untergeordnete. Untergeordnet ſind ſie den Grundſätzen: Befolge den Willen Gottes; liebe Gott über Alles und den Nächſten, wie dich ſelbſt; ſtrebe nach Aehnlichkeit mit Gott und mit Chriſto. Und aus dieſen Grundſätzen, zum Theil aber auch aus andern Sätzen, laſſen ſich auch, was im N. T. ſelbſt klar angedeutet wird, jene ableiten, die ſich auf eigene Glückſeligkeit beziehen. (Matth. 16, 26. 6, 19. f. Luc. 12, 15. 16, 9. ꝛc.)

β) Verſteht man aber durch Glückſeligkeit nur ſinnliches Wohlſeyn: ſo iſt der Grundſatz als höchſter Grundſatz, *) gar nicht vereinbar mit unbeſtreitbaren moraliſchen Grundſätzen, und an ſich, wenn er ohne Beſchränkung gedacht wird, ein falſcher Satz. — Es

*) vgl. Garve, Abhandlung über die verſchiedenen Principien der Sittenlehre, in B. I. der (von ihm überſezten) Ethik des Ariſtoteles. S. 90. ff. 150. f.

iſt unmöglich, die Verbindlichkeit zu allen Pflichten daraus herzuleiten. Ueberdieß würde die Tugend dadurch herabgewürdigt (wie von Epikur) zum bloßen Mittel des ſinnlichen Wohlſeyns.

Aber auch der **unbeſtimmte** Grundſatz: Befördere deine Glückſeligkeit, iſt untauglich zu einem moraliſchen Principe. Denn aus dem **unbeſtimmten** Begriff von Glückſeligkeit können nicht alle Pflichten, noch weniger der vollſtändige Grund zu Erfüllung aller Pflichten abgeleitet werden, und müßte man nicht bey der Vorausſetzung, daß dieſer Grundſatz der höchſte ſey, annehmen, daß die Tugend nur inſofern einen Werth habe, als ſie angenehme Folgen habe; — daß ſie nicht an ſich begehrenswerth und achtungswürdig; — oder daß Glückſeligkeit allein das höchſte Gut ſey? —

b) Grundſatz der eigenen **Vollkommenheit**

α) Denkt man dabey an einen **einfachen** Grundſatz: ſo kann man ihn in mehr als Einem Sinn nehmen. *)

א) Verſteht man durch Vollkommenheit **Realität**: ſo iſt der Grundſatz ganz unbrauchbar wegen ſeiner Unbeſtimmtheit, und ſezt überdieß einen andern (verpflichtenden) Grundſatz voraus.

ב) Verſteht man ſittliche Vollkommenheit, und durch ſittliche Vollkommenheit **Tugend**: ſo kann gleichfalls kein Gebrauch davon gemacht werden.

ג) Legt man den Begriff von **Uebereinſtimmung des Manchfaltigen zu Einem** **) zu Grunde, und beſtimmt den Grundſatz ſo: Bilde alle deine Kräfte ſo aus, daß jede ihre Beſtimmung erreicht, und alle in der gehörigen Unterordnung und harmoniſch miteinander, übereinſtimmend auf Einen Endzweck wirken: ſo muß

1) ein anderer Grundſatz vorausgeſezt werden, ver-

---

*) Falſch iſt dieſer Grundſatz, wenn man durch Vollkommenheit verſteht: Freyheit von aller Abhängigkeit.

**) Unbrauchbar iſt auch der unbeſtimmte Grundſatz der Tauglichkeit zu allerley Zwecken.

mittelſt deſſen man beſtimmte, warum und zu welchem Endzweck (und nach welcher Regel) wir unſere Kräfte ſo ausbilden ſollen, —

2) die Moral wird, wenn man ihn zum höchſten Verpflichtungs = oder Willensbeſtimmungsgrundſatz erhebt, einſeitig. Man müßte denn annehmen, was den Ausſprüchen des Menſchenverſtands entgegen iſt, daß wir die Pflichten gegen andere Menſchen und gegen Gott blos deßwegen ausüben ſollen, weil dadurch unſere eigene Vollkommenheit (in dem angegebenen Sinne) befördert werde.

7) Denkt man ſich den Grundſatz der eigenen Vollkommenheit (idealiſch) ſo: Strebe nach **Vollendung**; und beſtimmt man ihn ſo: Strebe nach einer fortſchreitenden Vervollkommnung und Veredlung aller deiner geiſtigen Kräfte und ihrer Thätigkeit: ſo iſt er nicht beſtimmt genug, um höchſter Erkenntnißgrundſatz zu ſeyn, und nicht geeignet, den vollſtändigen und nächſten Grund aller Pflichten daraus abzuleiten. — Beſtimmt man die Idee von **Vollendung** durch die Idee: **Verähnlichung mit Gott**: ſo verwandelt er ſich in einen andern Grundſatz (von welchem im folgenden).

Haben aber gleich auch die beyden lezten Grundſätze nicht die Erforderniſſe eines (komparativ=) höchſten Grundſatzes: ſo gehören ſie doch unſtreitig zu den Grundſätzen der Vernunftmoral, ſo wie der chriſtlichen. (vgl. in Abſicht auf die leztere Matth. 5, 48. ꝛc.)

Zuſammengeſezt iſt der Grundſatz der Vollkommenheit, ſo wie Reinhard ihn beſtimmt hat. *)

c) Grundſatz des allgemeinen **Beſten** — oder des **Wohlwollens**.

1) Unſtreitig gehört auch dieſer Grundſatz zu den wahren moraliſchen Grundſätzen (oder moraliſchen Geboten). Die Wahrheit deſſelben iſt unmittelbar einleuchtend; und die Lehre Jeſu ſtimmt damit ein, indem ſie das Gebot: Liebe deinen Nächſten, wie dich ſelbſt, in

*) vgl. Gabler neueſtes theol. Journ. B. 9. S. 458. ff.

Bezug auf alle unſere Mitmenſchen für ein ſehr wichti=
ges Gebot erklärt. Aber nach der Lehre Jeſu ſowohl,
als nach den Ausſprüchen der Vernunft kann er

2) nur als ein **untergeordneter** Grundſatz angeſe=
hen werden.

α) Laſſen ſich auch, was ſchwerlich zu erweiſen seyn
möchte, alle Pflichten daraus ableiten: So enthält er
doch alle Merkmale einer pflichtmäßigen Art zu wollen
und zu handeln in jedem Falle nicht **vollſtändig**. Alſo
iſt er nicht das **abſoluthöchſte Erkenntnißprincip**. Es
iſt ein höherer Erkenntnißgrundſatz für uns erkennbar;
alſo iſt er auch nicht das **komparativhöchſte** Erkennt=
nißprincip. Noch weniger iſt man berechtigt, ihn für
das einzige zu halten. Er bedarf überdieß einer nähern
Beſtimmung, wenn eine wichtige und möglichſt vollſtän=
dige Anwendung deſſelben ſtatt finden ſoll; und dieſe
kann nur vermittelſt eines **andern höhern** Grundſatzes
gegeben werden. (In der chriſtlichen Lehre liegt dieſe
nähere Beſtimmung, z. B. in dem Gebote: Liebe Gott ꝛc.
welches für das erſte erklärt wird).

β) Als **Verpflichtungsgrundſatz** betrachtet, ſezt er
einen höhern voraus; und die Moral wird einſeitig,
wenn ſie nur aus jenem Grundſatz die Gründe der Ver=
bindlichkeit zu allen Tugenden und Pflichten herleitet,
oder herzuleiten verſucht (z. B. in Beziehung auf die
Pflichten der Gerechtigkeit, gegen Gott ꝛc.).

γ) Er kann daher auch nicht das höchſte (oberſte)
Willensbeſtimmungsprincip ſeyn; aber auch nicht das
vollſtändige; [das leztere auch deßwegen nicht, weil Ver=
langen nach eigener Glückſeligkeit (im edlern Sinne) bey
Weſen, wie wir ſind, zum pflichtmäßigen Wollen und
Handeln unvermeidlich mitwirkt und mitwirken darf.]

2) formale Grundſätze.

A) Der **Kantiſche**:

Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jeder=
zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung
gelten könnte.

Oder: Behandle alle Menſchen als Weſen, welche die lezten Endzwecke ihrer Natur und ihres Schöpfers in ſich ſelbſt haben, und erlaube dir nicht, irgend einen blos als Mittel zu Erreichung deiner Abſichten anzuſehen. (Behandle jedes vernünftige Weſen als Perſon.)

α) Iſt dieß das abſolut- oder wenigſtens komparativhöchſte Verpflichtungsprincip?

aa) Allerdings werden wir durch ein Nöthigungsgefühl beſtimmt, unſere (uneingeſchränkte) Verbindlichkeit zur Befolgung dieſes Grundſatzes anzuerkennen. Aber eben dieſes Nöthigungsgefühl weist auf einen für uns nicht erkennbaren, abſoluthöchſten Verpflichtungsgrund hin. Jenes Gefühl iſt gegründet in der Wirkſamkeit des unendlich vollkommenen Schöpfers in unſerer Natur; und der lezte Grund, warum der Urheber unſerer Natur das in unſere höhere Natur gelegt hat, wodurch jenes Gefühl bewirkt wird, iſt wohl auch der abſoluthöchſte Grund der Verpflichtung zur Befolgung des Geſetzes, welches wir befolgen ſollen.

bb) Nimmt man Rückſicht auf die Ableitung der auf materiale Zwecke ſich beziehenden Pflichten aus jenem Grundſatz, ſo wird man genöthigt, ein höheres, für uns nicht erkennbares Princip vorauszuſetzen — ein Princip nämlich, welches den lezten Grund enthält, warum die Forderung gewißer materialer Zwecke (z. B. der Glückſeligkeit Anderer) Gegenſtand des Sollens ſeye.

cc) Jener Grundſatz ſezt zunächſt voraus den höhern: Handle vernunftmäßig. — Aber auch dieſer Grundſatz iſt nicht der abſoluthöchſte. Denn

1) unſere Vernunft iſt nicht eine unabhängige, ſondern ihrem Daſeyn nach abhängige Vernunft; ſie ſtammt her von der vollkommenſten Vernunft, von dem unendlich vollkommenen, abſoluthöchſten Geiſte, der Urheber unſerer Natur iſt. — Die Verbindlichkeit, unſerer vernünftigen Natur zu gehorchen, ſezt alſo voraus die Verbindlichkeit, dem Geiſt zu gehorchen, der Realgrund unſers Daſeyns — unſerer Vernunft, der Urquell aller, namentlich auch aller moraliſchen Erkenntniß iſt.

2) Drückt man den höhern Grundſatz beſtimmter aus: Handle der Vernunft gemäß, ſo weit die Ausſprüche derſelben als wahr anerkannt werden müßen; alſo ſofern ſie einſtimmt mit der vollkommenſten Vernunft, ſo liegt in dieſer Beſtimmung die Vorausſetzung eines höhern Verpflichtungsgrundſatzes.

Daraus folgt, daß der Kantiſche Grundſatz auch nicht der komparativhöchſte Verpflichtungsgrundſatz iſt.

β) Iſt es der höchſte Erkenntnißgrundſatz?

א) Nicht der abſoluthöchſte. Denn das abſoluthöchſte Verpflichtungsprincip muß wohl auch das abſoluthöchſte Erkenntnißprincip ſeyn. Es muß ein ſicheres Merkmal der auf mehrere Zwecke ſich beziehenden Pflichten enthalten, als das Kantiſche; alſo wohl auch als Erkenntnißprincip höher ſeyn.

ב) Iſt es das komparativhöchſte? —

Aus dem Kantiſchen Principe laſſen ſich nicht alle Pflichten ganz ungezwungen oder ohne Umweg ableiten. Aber auch abgeſehen davon, ſo iſt das Princip höher: Strebe nach vollkommener Einſtimmung des Wollens und Handelns mit den Geſetzen (oder Forderungen) der vollkommenſten Vernunft; oder: Strebe, die Zwecke der vollkommenſten Vernunft zu realiſiren. Dabey iſt auch der Kantiſche nicht der einzige Erkenntnißgrundſatz, der ſich daraus ableiten läßt.

γ) Es iſt nicht das höchſte und vollſtändige Willensbeſtimmungsprincip;

א) nicht das oberſte — Nur das höchſte, für uns denkbare Verpflichtungsprincip kann als das oberſte Willensbeſtimmungsprincip für uns angeſehen werden; alſo der Grundſatz: Dein Wollen und Handeln ſey übereinſtimmend mit dem Willen der vollkommenſten Vernunft, oder mit dem Willen Gottes. Aber dieſer Grundſatz iſt nothwendig verbunden mit dem der höchſten Achtung gegen Gott. Auch kann unbeſchränkte Achtung für das Vernunftgeſetz nicht ſtatt finden, wenn wir es nicht anſehen und achten als ein Geſetz der höchſten Vernunft

Gottes. Und wenn Geneigtheit unſers Willens, jenen Grundſatz zu befolgen, vorhanden ſeyn ſoll: ſo muß mit der höchſten Achtung ſich auch verbinden — **Liebe** gegen Gott

2) Aber vollſtändiges Willensbeſtimmungsprincip iſt das Kantiſche auch nicht, weil der menſchliche Wille ohne alle Hinſicht auf eigene Glückſeligkeit ſich nicht beſtimmen kann zu einer pflichtmäßigen Art zu wollen und zu handeln, und weil in Beziehung auf Pflichten gegen Andere auch der Trieb der Liebe wirken darf und ſoll.

B) **Andere formale** Grundſätze.

a) Grundſatz der **Wahrheit** (von Wollaſton.)

b) Grundſatz der **Schicklichkeit** (von Clarke.)

c) Grundſatz der **Harmonie mit der Natur** (oder der Naturgemäßheit.)

Keiner von dieſen iſt der höchſte (für uns denkbare) Verpflichtungsgrund; keines der höchſte und vollſtändige Willensbeſtimmungsgrundſatz — aber auch nicht der höchſte Erkenntnißgrundſatz: (Sie ſetzen voraus den vorher angegebenen: der Vernunftmäßigkeit). Indeſſen ſind der erſte und zweyte, wenn ſie richtig beſtimmt werden, **wahre** Grundſätze. Der dritte bedarf vorzüglich einer nähern Beſtimmung. —

3) Grundſätze, die **weder blos formale, noch blos materiale** ſind.

Zu dieſer Klaſſe gehören z. B. folgende:

A) Strebe nach einer **harmoniſchen Befriedigung aller Triebe der Natur**. — Dieſer Grundſatz

a) bedarf einer nähern Beſtimmung, wenn er **wahr und anwendbar** ſeyn ſoll.

α) Ohne nähere Beſtimmung erſcheint er als ein falſcher Grundſatz. In der menſchlichen Natur — bey dem Zuſtande, in welchem ſie wirklich iſt, (in der **verderbten** menſchlichen Natur) liegen auch ſolche Triebe, die gar nicht befriedigt werden ſollen.

β) Verſteht man aber nur diejenigen Triebe, die zur urſprünglichen menſchlichen Natur gehören: ſo iſt der

Ausdruck: Harmoniſche Befriedigung aller Triebe, zu ungenau, als daß ohne nähere Beſtimmung eine richtige Anwendung davon in der Moral gemacht werden könnte. Die innere Harmonie, die bewirkt werden ſoll, kann nur dadurch bewirkt werden, daß der eine Trieb in Rückſicht auf den höhern Zweck des andern dieſem untergeordnet, durch dieſen beſchränkt, und in vielen Fällen unbefriedigt gelaſſen wird, und daß bey Befriedigung und Nichtbefriedigung aller Triebe ſtets ein höchſter Zweck berückſichtigt wird. Nothwendig iſt alſo in dieſer Hinſicht eine nähere Beſtimmung jenes Grundſatzes, der einen andern Grundſatz vorausſezt; darum kann er nicht höchſtes Erkenntnißprincip ſeyn. — Noch weniger kann man erweiſen, daß er ausſchließend der höchſte, wenigſtens komparativhöchſte Erkenntnißgrundſatz ſeye.

b) Aber er iſt auch nicht höchſter Verpflichtungsgrundſatz. Triebe an ſich können nicht eine Verpflichtung begründen; und der Grund, warum wir unſere Triebe harmoniſch befriedigen ſollen, muß in einem höhern Princip liegen.

c) Schon daraus folgt, daß er auch nicht höchſter Willensbeſtimmungsgrundſatz ſeye.

B) Beſtrebe dich, den abſoluthöchſten Zweck zu befriedigen aus den abſolutwahren Gründen (Plattner).

a) Iſt es erweislich, daß Glückſeligkeit der Welt der abſoluthöchſte Zweck — und zwar der einzige ſey? — Kennen wir den abſoluthöchſten Zweck? Iſt der angegebene wenigſtens unter den für uns denkbaren der höchſte, und zwar der einzige oder vollſtändige höchſte Zweck?

b) Abgeſehen hievon, iſt dieſer Grundſatz ein zulängliches und das einzige zulängliche Criterium, vermittelſt deſſen das Materiale der Pflicht vollſtändig und ſicher erkannt werden kann?

c) Er läßt die Frage übrig: Warum ſollen wir dieſen abſoluthöchſten Zweck zu befördern ſtreben? Und weißt ſo auf ein höheres Verpflichtungsprincip hin.

d) Er iſt, inſofern er ſich auf die Form bezieht,

allerdings ein Willensbeſtimmungsgrundſatz; aber nicht der höchſte, für uns denkbare, und nicht der vollſtändige.

C) Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott.

Dieſer Grundſatz enthält als Erkenntnißgrundſatz nicht ein zulängliches Criterium für eine vollſtändige Erkenntniß unſerer Pflichten;

als Verpflichtungsgrundſatz genügt er nicht, um alle Gründe der Verbindlichkeit zur Befolgung einzelner Gebote daraus herzuleiten;

er iſt allerdings enthalten in dem höchſten Willensbeſtimmungsprincip; aber wenigſtens nicht das vollſtändige Willensbeſtimmungsprincip für Menſchen.

D) Befolge den Willen Gottes.

Dieſer Grundſatz iſt

a) der höchſte, für uns erkennbare Verpflichtungsgrundſatz;

b) das oberſte, aber für uns nicht vollſtändige, Willensbeſtimmungsprincip;

c) als Erkenntnißgrundſatz iſt er, ohne Offenbarung, nicht anwendbar, ohne daß man irgend einen andern Erkenntnißgrundſatz zu Hülfe nimmt, der unmittelbar einleuchtend iſt.

E) Folge dem moraliſchen Gefühle.

F) Der Reinhard'ſche Grundſatz: Strebe nach Vollkommenheit; ſuche, alles zu werden, was du deiner Beſtimmung nach ſeyn ſollſt. *)

Reſultate.

A) Erkenntnißprincip.

Man kann von dem Grundſatze ausgehen: Deine Art zu wollen und zu handeln ſey übereinſtimmend mit dem, was deine Vernunft fordert (gebietet), inwiefern ſie harmonirt mit der vollkommenſten (höchſten) Vernunft. Als ſolche Forderungen der Vernunft aber, die

*) Das voranſtehende findet ſich nicht weiter ausgeführt — wohl aus dem Grunde, weil die Anwendung des Bisherigen darauf leicht iſt. Anm. des Herausg.

übereinſtimmen mit den Forderungen der höchſten Vernunft, müßen angeſehen werden alle diejenigen, die vermöge eines Nöthigungsgefühles anerkannt werden müßen als wahr und für alle Menſchen verpflichtend. Aus jenem Grundſatz folgt alſo dieſer: Deine Art zu wollen und zu handeln ſey übereinſtimmend mit denjenigen Forderungen der Vernunft, welche du vermöge des Nöthigungsgefühles anerkennen mußt als wahr und als verpflichtend nicht blos für dich, ſondern auch für alle Menſchen.

Aber nun kann man noch fragen: Welcher oder welche, von den Grundſätzen, auf welche dieſes Merkmal anwendbar iſt, ſind die höchſten, für uns erkennbaren, und dazu geeignet, die übrigen moraliſchen Sätze daraus abzuleiten? — Und dieſe Frage kann ſo beantwortet werden: Unter den bekannten moraliſchen Grundſätzen haben die obenangegebenen formalen jenen Charakter — nämlich der Grundſatz der allgemeinen Geſetzmäßigkeit (oder: deine Geſinnung und Handlungsart ſey eine ſolche, von welcher du vernünftigerweiſe wollen kannſt, daß ſie allgemein werde, und von deren Gegentheil du nicht wollen kannſt, daß es allgemein werde ꝛc.); und dieſer: deine Geſinnungs- und Handlungsart in Beziehung auf jeden Gegenſtand ſey übereinſtimmend mit einer (möglichſt) richtigen Vorſtellung von dem Gegenſtande, auf welchen ſie ſich bezieht. Aus dieſen Grundſätzen laſſen ſich theils unmittelbar, theils mittelbar materiale Grundſätze und Gebote ableiten, die in Beziehung auf mehrere oder wenigere der übrigen Gebote ſelbſt Erkenntnißgrundſätze ſind: das Gebot der Verehrung Gottes, oder der Liebe gegen Gott, des Strebens nach Aehnlichkeit mit Gott, das Gebot der Werthſchätzung und des Wohlwollens (aber auch der Gerechtigkeit) gegen unſere Mitmenſchen, das Gebot der Demuth, die Gebote, den Zweck der Selbſterhaltung, Selbſtvervollkommnung und der Selbſtbeglückung mit den gehörigen Beſchränkungen zu befördern.

Die angegebenen formalen Erkenntnißgrundſätze ſind eben darum auch unter den bekannten die komparativ=höchſten, die gebraucht werden können für den Beweis der Uebereinſtimmung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral. Man hat zwar allerdings nicht nöthig, bey der Vergleichung der erſtern mit der leztern, ſich auf die Erörterung der Frage einzulaſſen, welcher oder welche Erkenntnißgrundſätze die komparativhöchſten ſeyen, wenn es nur darauf abgeſehen iſt, die Einſtimmung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Moral (oder auch den Nichtwiderſpruch des poſitiven Theils derſelben) mit der Vernunftmoral zu erweiſen. Denn dieſer Zweck kann ganz erreicht werden, ohne daß man über jene Frage entſcheidet. Noch weniger kann eine Unterſuchung darüber nothwendig ſeyn in Hinſicht auf den Hauptzweck, den praktiſchen Zweck der chriſtlichen Sittenlehre. Aber wenn man ſich bey der Vergleichung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral auch den Zweck vorſezt, die für die Vernunft erkennbaren Criterien oder Erkenntnißgründe der nichtpoſitiven Gebote der Sittenlehre Jeſu möglichſt vollſtändig zu finden (und zugleich die Unterordnung der moraliſchen Vernunftſätze zu berückſichtigen): So wird zu Erreichung des Zwecks auch das noch erfordert, daß man, ſo weit es möglich iſt, den oder die komparativ=höchſten Erkenntnißgrundſätze beſtimme, und von dieſen bey der Vergleichung ausgehe.

B) Das höchſte für uns erkennbare **Verpflichtungs=princip** in der Vernunftmoral iſt (wie oben gezeigt wurde) dieſes: Befolge die Vernunftgebote, weil ſie mit der ewigen, der höchſten (vollkommenſten) Vernunft übereinſtimmen; oder: weil ſie Erklärungen des Willens des unendlich vollkommenen (heiligen und allweiſen) Urhebers unſerer Natur, weil ſie Gebote Gottes ſind. Eben dieß iſt auch der höchſte Verpflichtungsgrundſatz in der Sittenlehre Jeſu. Alle darin enthaltenen Gebote ſollen als von Gott bekanntgemachte Gebote namentlich und als ſolche geachtet und befolgt werden.

C) **Willensbeſtimmungsprincipe:**

a) Nach der **Vernunftmoral**

1) der oberſte Willensbeſtimmungsgrund ſoll allerdings der ſeyn, der in dem Verpflichtungsprincip enthalten iſt — die Anerkennung unſerer uneingeſchränkten Verbindlichkeit zur Befolgung des Willens der vollkommenen Vernunft oder Gottes, und das damit verbundene Gefühl von unbeſchränkter Achtung für die Gebote des göttlichen Geſetzes.

2) Aber mit dieſer Ueberzeugung und mit dieſem Gefühle dürfen und ſollen auch andere Willensbeſtimmungsgründe verbunden werden;

α) vor allen andern diejenigen, die in der nächſten Verbindung mit den angegebenen ſtehen. Fühlen wir die uneingeſchränkte Verbindlichkeit, den Willen Gottes als den Willen des unendlich vollkommenen Geiſtes zu befolgen: So müßen wir auch die Pflicht anerkennen, ihn ſelbſt über alles zu verehren, und dieſe Verehrung muß in untrennbarer Verbindung mit der Achtung für das Geſetz wirken zur Befolgung der Gebote deſſelben. Und erkennen wir eben denjenigen, der höchſter Realgrund unſerer Vernunft und unſeres Gewiſſens, die Urquelle aller Erkenntniß und alles Seyns endlicher Weſen iſt, als den unſerer höchſten und dankbarſten Liebe, und unſers uneingeſchränkten Vertrauens würdigen Geiſt an: ſo müßen wir auch die Geſinnung der dankbarſten Liebe und des uneingeſchränkten Vertrauens gegen Gott als pflichtmäßig anerkennen. Aber ſolche Geſinnungen gegen Gott können gar nicht vorhanden ſeyn, ohne fortdaurend theils mittelbaren, theils unmittelbaren Einfluß auf andere Pflichten, Geſinnungen und auf eine pflichtmäßige Handlungsart zu haben; und wir bedürfen auch dieſer Triebfedern zur willigen und muthigen Erfüllung anderer Pflichten.

β) Aber es giebt auch andere Triebfedern, die zu unſerm Handeln mitwirken dürfen, und, ſoweit wir es bedürfen, mitwirken ſollen; aber nur ſo, daß ſie ſtets

untergeordnet werden den höhern, vorher angegebenen, — diejenigen nämlich, die hervorgehen aus dem Trieb zum Wohlwollen und aus dem Trieb (zur Selbſterhaltung und) zu unſerer eigenen Glückſeligkeit. — Man kann vernünftigerweiſe nicht annehmen, es ſeye Wille des Schöpfers unſerer Natur, daß wir dieſe Triebe ganz unwirkſam zu machen ſuchen. Wir können in vielen Fällen ihre Wirkſamkeit nicht verhindern. Sie treiben uns in vielen Fällen gerade zu ſolchen Handlungen an, welche das moraliſche Geſetz fordert, und ihre Mitwirkung iſt in manchen Fällen nicht überflüſſig — in Hinſicht auf ein pflichtmäßiges Handeln. Wir ſollen alſo dieſe Triebe und die daraus hervorgehenden Triebe nicht unwirkſam zu machen ſtreben; wir ſollen ſie gerade, ſoweit es nöthig iſt, als Mittel für die Zwecke gebrauchen, deren Förderung das moraliſche Geſetz fordert. — Aber ſie ſollen auch nur ſo wirken, daß ihre Richtung und die Art und der Grad ihrer Wirkſamkeit ſtets untergeordnet wird den moraliſch religiöſen Triebfedern.

b) Damit ſtimmt auch die Sittenlehre Jeſu und der Apoſtel überein.

α) *) In Hinſicht auf α)

Bey der chriſtlichen Tugend wird zuerſt und nothwendig das erfordert, daß ſie Anerkennung der göttlichen Gebote als ſolcher, die für uns **unbedingt verpflichtend** ſind, folglich **Achtung** für die göttlichen Gebote ein Hauptbeſtimmungsgrund unſers Willens ſey. In der chriſtlichen Lehre wird damit noch verbunden Ehrfurcht und Liebe gegen Chriſtum, deſſen Wille Gottes Wille iſt. Und ſo beſtimmt nach der chriſtlichen Lehre unſern Willen eben die Rückſicht, daß die Gebote Gebote Gottes und Chriſti ſind, inſofern ſie uns Gott und

---

*) Hier fehlt das Mſcpt, auf welches namentlich das Mſcrpt des Seligen verweißt. Aber der Herausgeber kann aus andern ihm zu Gebote ſtehenden Mſcrpten, die kleine Lücke ergänzen.

Chriſtum als unſerer höchſten **Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe und Vertrauens** höchſtwürdig darſtellt.

β) In Hinſicht auf β)

א) In Beziehung auf den Trieb der Liebe (gegen andere Menſchen). — Einzelne Gebote des Chriſtenthums ſetzen voraus, daß auch dieſer Trieb wirkſam ſeye, und die daraus hervorgehenden Gefühle erregt, unterhalten, und, ſoweit es nöthig iſt, verſtärkt werden ſollen — das Gebot der Liebe des Nächſten überhaupt — beſonders das Gebot der Barmherzigkeit, der Theilnahme an dem Zuſtand und dem Schickſal anderer 1 Petr. 3, 8. Col. 3, 12. Röm. 12, 15. Matth. 5, 7. Röm. 1, 31. (ἀνελεημονες), vgl. auch Luc. 10, 33. vergl. v. 37. Matth. 9, 36. 15, 32. Luc. 19, 41. ꝛc. Aber allerdings ſoll auch die Wirkſamkeit dieſer Triebe untergeordnet werden einer höhern moraliſch religiöſen Triebfeder — dem Gehorſam gegen den Willen Gottes, der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott — Matth. 22, 37. f. 10, 37. (in Beziehung auf Chriſtum.)

ב) in Hinſicht auf den Trieb zur eigenen Glückſeligkeit. — Hierüber iſt zu vergl. was über die Beweggründe der chriſtlichen Moral geſagt iſt, wobey nämlich zur Sprache kommen: Die Verheiſſungen der künftigen Seligkeit, des göttlichen Beyſtands; und namentlich eines übernatürlichen göttlichen Beyſtands zum Guten, der Vergebung der Sünden, die Drohung von Strafen.

II.

Wie kann in die chriſtliche Moral Einheit gebracht werden? —

I) Nimmt man blos auf den nichtpoſitiven Theil der chriſtlichen Sittenlehre Rückſicht: So fällt dieſe Frage mit der voranſtehenden zuſammen.

II) Aber kann auch auf irgend eine Art in die chriſtliche Sittenlehre nach ihrem ganzen Umfange (alſo auch, in wiefern ſie Poſitives enthält) Einheit gebracht werden? —

Man kann fragen:

1) Kann vermittelſt eines bloßen Vernunftgrundſa-

zes, oder vermittelſt bloßer Vernunftgrundſätze, in die chriſtliche Moral auch in Anſehung ihres poſitiven (alſo ganzen) Inhalts Einheit gebracht werden? —

A) Wenn ein Vernunftgrundſatz aufgefunden werden kann, aus welchem alle nichtpoſitive Gebote der chriſtlichen Sittenlehre richtig abgeleitet werden können, ſo können mit jenem auch die poſitiven Gebote des Chriſtenthums in ſofern in Zuſammenhang gebracht werden, in wiefern ein Theil derſelben doch nur **unter Vorausſetzung gewißer poſitiver Lehrſätze des Chriſtenthums**, aus demſelben abgeleitet, und die Befolgung eines andern Theils poſitiver chriſtlicher Vorſchriften als ſehr zweckmäßiges Förderungsmittel einer an ſich pflichtmäßigen chriſtlichen Geſinnung und Handelsweiſe dargeſtellt werden kann. Aber ſo wäre denn doch die Aufgabe, die man ſtellt, nicht vollkommen gelöst.

B) Fragt man aber, ob aus Einem **Vernunftgrundſatz** (oder aus einigen Vernunftgrundſätzen) nur vermittelſt ſolcher Sätze, die **unabhängig von der Auktorität der göttlichen Offenbarung** als wahr erkennbar ſind, alle Gebote, oder überhaupt der ganze Inhalt der chriſtlichen Sittenlehre abgeleitet werden können? — ſo muß dieſe Frage deßwegen verneint werden, weil zur chriſtlichen Sittenlehre auch **poſitive** Sätze (Vorſchriften — Beweggründe) gehören. Die Behauptung des Verfaſſers einer der neueſten auf die chriſtliche Moral ſich beziehenden Schriften: „Es ſey unwiſſenſchaftlich, die Möglichkeit zu bezweifeln, einen allgemeinen Grundſatz der chriſtlichen Sittenlehre zu finden, enthält keinen Beweis für die Bejahung jener Frage ꝛc.“

2) Kann nicht in die chriſtliche Moral nach ihrem ganzen Umfang (auch in Anſehung ihres poſitiven Theils) Einheit gebracht werden vermittelſt einer ganz oder zum Theil zum **Eigenthümlichen** des Chriſtenthums gehörenden Idee? —

Einheit (innere Einheit) könnte vermittelſt einer ſolchen Idee in die chriſtliche Moral nach ihrem ganzen In-

halt gebracht werden, wenn und wie ferne alle, auch die poſitiven Sätze derſelben an eine ſolche Idee angeknüpft, und vermittelſt derſelben mit einander zu Einem Ganzen verbunden würden. Und es findet ſich auch wirklich in der chriſtlichen Lehre mehr als Eine Idee, die dazu geeignet iſt. Nur iſt die eine von dieſen Ideen in einem höhern Grade als die andere, die eine mehr in dieſer, die andere mehr in einer andern Beziehung, für jenen Zweck brauchbar.

Zu dieſen Ideen gehören z. B. folgende:

a) **Die Idee vom Reiche Gottes und Chriſti** Col. 1, 13. ꝛc., nach ſeiner Beziehung auf Geſinnung und Handlungsweiſe betrachtet.

Chriſten ſollen würdige (ächte) Bürger des Reichs Gottes und Chriſti **auf Erden** ſeyn. Sie ſollen als Bürger dieſes Reichs tauglich werden zur Theilnahme an dem **himmliſchen** Reiche Gottes und Chriſti. Ihre ganze Geſinnung und Handelsweiſe ſoll alſo auch angemeſſen ſeyn ihrer hohen Beſtimmung, würdige Bürger des göttlichen Reichs Chriſti **in dieſer Welt** zu ſeyn, und Bürger des **himmliſchen** Reichs Gottes und Chriſti zu **werden**. An dieſe Idee laſſen ſich alle Pflichten der Chriſten in Beziehung auf Geſinnung und Handelsweiſe theils unmittelbar, theils mittelbar anknüpfen und miteinander verbinden. vgl. 1 Theſſ. 2, 12. (Eph. 4, 1.) Röm. 14, 17. Col. 1, 12. 13. 1 Cor. 6, 9. f. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Matth. 5, 20. ff. 7, 21. 6, 33. 18, 3. ꝛc. An dieſe Idee ſchließt ſich auch die Beantwortung der Frage an: Welche innere Veränderung iſt nothwendige Bedingung der Aufnahme unter die ächten Bürger des Reiches Chriſti in dieſer Welt? — vgl. Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. Mit eben dieſer Idee ſtehen aber auch alle, namentlich die eigenthümlichen (poſitiven) Beweggründe (Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe) der chriſtlichen Sittenlehre in einer nähern oder entferntern, unmittelbaren oder mit-

zes, oder vermittelſt bloßer Vernunftgrundſätze, in die chriſtliche Moral auch in Anſehung ihres poſitiven (alſo ganzen) Inhalts Einheit gebracht werden? —

A) Wenn ein Vernunftgrundſatz aufgefunden werden kann, aus welchem alle nichtpoſitive Gebote der chriſtlichen Sittenlehre richtig abgeleitet werden können, ſo können mit jenem auch die poſitiven Gebote des Chriſtenthums in ſofern in Zuſammenhang gebracht werden, in wiefern ein Theil derſelben doch nur **unter Vorausſetzung gewißer poſitiver Lehrſätze** des Chriſtenthums, aus demſelben abgeleitet, und die Befolgung eines andern Theils poſitiver chriſtlicher Vorſchriften als ſehr zweckmäßiges Förderungsmittel einer an ſich pflichtmäßigen chriſtlichen Geſinnung und Handelsweiſe dargeſtellt werden kann. Aber ſo wäre denn doch die Aufgabe, die man ſtellt, nicht vollkommen gelöst.

B) Fragt man aber, ob aus Einem **Vernunftgrundſatz** (oder aus einigen Vernunftgrundſätzen) nur vermittelſt ſolcher Sätze, die **unabhängig von der Auktorität der göttlichen Offenbarung** als wahr erkennbar ſind, alle Gebote, oder überhaupt der ganze Inhalt der chriſtlichen Sittenlehre abgeleitet werden können? — ſo muß dieſe Frage deßwegen verneint werden, weil zur chriſtlichen Sittenlehre auch **poſitive** Sätze (Vorſchriften — Beweggründe) gehören. Die Behauptung des Verfaſſers einer der neueſten auf die chriſtliche Moral ſich beziehenden Schriften: „Es ſey unwiſſenſchaftlich, die Möglichkeit zu bezweifeln, einen allgemeinen Grundſatz der chriſtlichen Sittenlehre zu finden, enthält keinen Beweis für die Bejahung jener Frage ꝛc.“

2) Kann nicht in die chriſtliche Moral nach ihrem ganzen Umfang (auch in Anſehung ihres poſitiven Theils) Einheit gebracht werden vermittelſt einer ganz oder zum Theil zum **Eigenthümlichen** des Chriſtenthums gehörenden Idee? —

Einheit (innere Einheit) könnte vermittelſt einer ſolchen Idee in die chriſtliche Moral nach ihrem ganzen In-

halt gebracht werden, wenn und wie ferne alle, auch die poſitiven Sätze derſelben an eine ſolche Idee angeknüpft, und vermittelſt derſelben mit einander zu Einem Ganzen verbunden würden. Und es findet ſich auch wirklich in der chriſtlichen Lehre mehr als Eine Idee, die dazu geeignet iſt. Nur iſt die eine von dieſen Ideen in einem höhern Grade als die andere, die eine mehr in dieſer, die andere mehr in einer andern Beziehung, für jenen Zweck brauchbar.

Zu dieſen Ideen gehören z. B. folgende:

a) **Die Idee vom Reiche Gottes und Chriſti Col. 1, 13. ꝛc., nach ſeiner Beziehung auf Geſinnung und Handlungsweiſe betrachtet.**

Chriſten ſollen würdige (ächte) Bürger des Reichs Gottes und Chriſti **auf Erden** ſeyn. Sie ſollen als Bürger dieſes Reichs tauglich werden zur Theilnahme an dem **himmliſchen** Reiche Gottes und Chriſti. Ihre ganze Geſinnung und Handelsweiſe ſoll alſo auch angemeſſen ſeyn ihrer hohen Beſtimmung, würdige Bürger des göttlichen Reichs Chriſti **in dieſer Welt** zu ſeyn, und Bürger des **himmliſchen** Reichs Gottes und Chriſti zu **werden**. An dieſe Idee laſſen ſich alle Pflichten der Chriſten in Beziehung auf Geſinnung und Handelsweiſe theils unmittelbar, theils mittelbar anknüpfen und miteinander verbinden. vgl. 1 Theſſ. 2, 12. (Eph. 4, 1.) Röm. 14, 17. Col. 1, 12. 13. 1 Cor. 6, 9. f. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Matth. 5, 20. ff. 7, 21. 6, 33. 18, 3. ꝛc. An dieſe Idee ſchließt ſich auch die Beantwortung der Frage an: Welche innere Veränderung iſt nothwendige Bedingung der Aufnahme unter die ächten Bürger des Reiches Chriſti in dieſer Welt? — vgl. Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. Mit eben dieſer Idee ſtehen aber auch alle, namentlich die eigenthümlichen (poſitiven) Beweggründe (Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe) der chriſtlichen Sittenlehre in einer nähern oder entferntern, unmittelbaren oder mit-

telbaren Verbindung. (Sie vereinigt die chriſtliche Glaubens- und Sittenlehre.) *)

Man kann aber auch von der Idee des himmliſchen Reiches Gottes und Chriſti allein ausgehen, alſo den Begriff von der Beſtimmung der Chriſten, Bürger des himmliſchen Reiches Gottes und Chriſti zu werden, zum Grundbegriff machen. Denn man kann 1 Theſſ. 2, 12. alle Sätze der chriſtlichen Moral auch mit dieſem Begriff, und vermittelſt deſſelben miteinander ſelbſt verbinden. (Matth. 6, 33. 1 Theſſ. 2, 12. Col. 3, 1. ff.) **)

b) Die Idee der **Einſtimmung mit dem Willen des in Chriſto und durch Chriſtum geoffenbarten Gottes**. — Es liegt darin das:

1) Wir ſollen einſtimmen mit dem uns durch Chriſtum bekannt gemachten Willen Gottes;

2) bey dieſer Einſtimmung ſoll zu Grunde liegen die Erkenntniß von Gott, die uns ſeine Offenbarung in Chriſto und durch Chriſtum giebt.

An dieſe Idee ſchließen ſich alle Gebote und Beweggründe der chriſtlichen Sittenlehre an. Aber wenn die einzelnen Gebote auch in Anſehung ihres Inhalts mit einander verbunden werden ſollen: ſo müßten ſie nicht blos an jene Idee angeknüpft werden; man muß Ein Gebot voranſtellen, mit welchem alle übrige, und vermittelſt deſſen ſie auch mit einander ſelbſt zuſammenhängen; und dieſes Gebot iſt das Gebot der Liebe gegen den in Chriſto und durch Chriſtum geoffenbarten Gott.

c) Die Idee der **Vereinigung mit Gott durch Chriſtum**. ***) (vgl. 1 Joh. 1, 3. Gal. 3, 26. vgl. 2 Cor. 6, 16. 18. Eph. 3, 12. 2, 10. ff.) Will man dieſe Idee zu Grund legen: ſo muß man vorerſt die Idee von Vereinigung mit Gott, ſo weit es für uns möglich iſt, und dann den Gedanken entwickeln, daß und in wiefern wir

*) vergl. Sailers Handbuch der chriſtlichen Moral 1817. S. 65. ff.

**) vgl. Sailer, a. a. O. S. 63.

***) vgl. Sailers Handbuch Th. I. S. 126. f.

durch Chriſtum mit Gott vereinigt werden können und ſollen. Dieſe Entwicklung vorausgeſezt können die Gebote, welche die Lehre Jeſu enthält, angeknüpft werden theils an den Begriff der Vereinigung mit Gott, theils an den Gedanken: Chriſtus iſt es, durch den wir mit Gott vereinigt werden. Mit dem leztern hängen zunächſt zuſammen die Pflichten gegen Chriſtum. Alle pflichtmäßige Geſinnungen und Handelsweiſen können zum Theil als Beſtandtheile unſerer Vereinigung mit Gott (der Gemeinſchaft der Geſinnung und des Wirkens), zum Theil als Bedingung der Gemeinſchaft betrachtet werden. Eben darum kann auch die Entſtehung eines chriſtlichen Sinnes (die chriſtliche Sinnesänderung) als Bedingung der Vereinigung mit Gott dargeſtellt werden.

Mit der Idee: Vereinigung mit Gott **durch Chriſtum**, laſſen ſich aber auch die eigenthümlichen Beweggründe des Chriſtenthums verbinden. — Indeſſen ſcheint mir doch dieſe Idee weit weniger als einige andere geeignet zu ſeyn, ein Vereinigungsband aller Sätze der chriſtlichen Moral zu bilden. *)

d) Die Idee der **Verähnlichung mit Chriſto** (Röm. 8, 29. Phil. 2, 5. ꝛc.)

An dieſe Idee können auch alle Pflichten gegen Chriſtum ſelbſt und alle Gründe derſelben angeknüpft, und mit allen übrigen verbunden werden, wenn man die Beſtimmung hinzudenkt, oder hinzuſezt: Vermittelſt des Glaubens an Chriſtum (2 Cor. 3, 18.).

e) Die Idee der **Verherrlichung Gottes und Chriſti** **) (1 Cor. 10, 31. Joh. 6, 23. 2 Cor. 5, 15. Phil.

*) Häfeli ſtellt den, in Col. 3, 17. enthaltenen Gedanken (παντα ἐν ὀνοματι κυριȣ Ιησȣ ποιειτε) als eine Centralidee (oder, wie er es ausdrückt, als die Summe der Sittenlehre des Chriſtenthums) dar — in ſeinen Predigten und Predigtfragmenten, B. 3. Abtheil. 2. Winterthur 1782. S. 33. ff.

**) vgl. Reuss, elementa theol. mor. Cap. 8. §. 2. seqq. p. 347. seqq. Sailer, Handbuch S. 65.

1, 20.) eine Idee, an welche ſich auch alles Poſitive der chriſtlichen Moral, in den Geboten und Beweggründen, anknüpfen läßt.

f) Die in Joh. 17, 3. enthaltene Idee: **Lebendige** (durch eine mit ihr übereinſtimmende Geſinnung und Handlungsweiſe wirkſame) **Erkenntniß Gottes und Chriſti.**

Auch dieſe Idee iſt geeignet, ein Vereinigungsband für den ganzen Inhalt der chriſtlichen Moral zu ſeyn.

g) Kann auch der Begriff von **Liebe gegen Gott und den Nächſten** gebraucht werden für den Zweck, Einheit in die chriſtliche Moral in Anſehung ihres ganzen, auch **eigenthümlichen** Inhalts zu bringen? —

Ohne nähere Beſtimmung wohl nicht. Das **Eigenthümliche** des Chriſtenthums wird durch ſeinen Begriff ohne nähere Beſtimmung nicht hinlänglich bezeichnet. (Auch in der altteſtamentlichen Moral findet ſich jene Idee; auch die theologiſche Vernunftmoral kann jene Idee aufſtellen). — Und warum ſollte nicht auch Liebe gegen Chriſtum in jenen Grundſatz aufgenommen werden, da die Liebe des Nächſten darin vorkommt? — Die erſte Schwierigkeit wird gehoben, wenn man die Beſtimmung hinzuſezt: Gegründet auf den Glauben an Chriſtum. Und aus dieſer Beſtimmung laſſen ſich unmittelbar auch die fundamentalen Pflichten gegen Chriſtum ableiten. Aber die zweyte Schwierigkeit bleibt doch auch dann noch übrig, man könnte daher mit Recht noch hinzuſetzen: Liebe gegen **Chriſtum**. Aber derſelbe Begriff läßt ſich auch, ohne weniger umfaſſend zu ſeyn, kürzer ausdrücken durch die Pauliniſchen Worte (Gal. 5, 6. (vgl. 1 Tim. 1, 5.): **Ein durch Liebe thätiger Glaube an Chriſtum**; oder: **Eine aus dem Glauben an Chriſtum hervorgehende Liebe.** Und dieſe Idee ſcheint mir für den angegebenen Zweck vorzüglich brauchbar zu ſeyn.

Bayerische Staatsbibliothek München

Inhaltsanzeige. *)

Begriff der chriſtlich theologiſchen Moral. S. 1.
§. 1. Beſtimmung des Stoffs derſelben
1) a) unmittelbar moraliſche Belehrungen
in Worten S. 1.
allgemeingültige, lokale, temporäre, individuelle S. 1. ff.
in Thaten — Beyſpiel Jeſu S. 3—5.
b) mittelbar moraliſche Belehrungen, S. 5. f.
2) durch richtige Folgerung abgeleitete Belehrungen S. 6.
1) mittelſt des Vernunftgebrauchs S. 7.
2) mittelſt des A. T. S. 7—9.
§. 2. Beſtimmung des Begriffs der Form derſelben S. 9.
1) der Stoff werde vollſtändig geſammelt;
2) die Sätze genügend bewieſen S. 10.
1) durch richtige Auslegung S. 11.
2) durch Nachweiſung, daß eine Vorſchrift nicht blos Rathſchlag iſt S. 12.
(über consilia evangelica)
Criterien zur Unterſcheidung der Gebote von Rathſchlägen S. 14. ff.
3) durch Nachweiſung ihrer Allgemeingültigkeit S. 17.
Criterien derſelben
I) für gegebene Vorſchriften S. 18.
1) ſolche, an welchen die Allgemeingültigkeit erkannt wird S. 18.
a) in der Art, wie ſie ausgeſprochen wird;

*) Dieſe Inhaltsanzeige kann zugleich zu ſtiller Berichtigung und Ergänzung mancher Verſtöße und Ungenauigkeiten bey der Abtheilung im Texte dienen. Solche Berichtigungen und Ergänzungen ſind dadurch angezeigt, daß die Zahlen oder Buchſtaben in Klammern eingeſchloſſen ſind.

b) im Zuſammenhang

c) in der Allgemeingültigkeit des Gebots, woher ſie geleitet wird;

d) wo kein Grund der Beſchränkung der Gültigkeit da iſt.

2) Criterien der nichtallgemeingültigen Vorſchriften S. 25.

unächte;

ächte; S. 27. ſie ergeben ſich

1) aus dem Inhalt, wenn die Befolgung von einer nicht überall ſtattfindenden Vorausſetzung abhängt; S. 27.

2) aus dem Zuſammenhang und Verhältniß zu andern Belehrungen S. 28. ff.

II) für das Beyſpiel Jeſu. S. 34.

Bey dieſem iſt abzuſondern

1) das Lokale und Temporäre S. 35.

2) das Individuelle

a) das ſich auf ſeine Würde beziehet;

b) Mitel zu Ausführung ſeines beſondern Berufs war S. 36.

3) das, was zugleich lokal, temporär und individuell war S. 37.

Doch laſſen auch ſolche Handlungen auf einen Grundſatz ſich reduciren, nach welchem ſie zur Nachahmung ſich eignen. S. 39. ff.

3) Die Gebote in der chriſtlichen Moral ſind darzuſtellen S. 41.

1) im Zuſammenhang untereinander;

2) in Verbindung mit den praktiſch theoretiſchen Lehren des Chriſtenthums S. 42.

3) in logiſcher Ordnung S. 42. f.

hiebey über Nachweiſung der Uebereinſtimmung mit der Vernunftmoral S. 43.

wobey kein Satz als höchſtes Princip braucht zu Grund gelegt zu werden. S. 45—49.

§. 3. Unterſcheidung der chriſtlich theologiſchen Moral

1) von der Dogmatik und von der Vernunftmoral, S. 49. f.;

von der Vernunftmoral

1) in Anſehung der Erkenntnißquelle S. 50. f.

(das eigenthümliche Princip der chriſtlichen Moral) S. 51. f.

2) durch die eigenthümlichen Lehren des Chriſtenthums S. 52.
a) in Bezug auf Beweggründe;
b) in Bezug auf Vorſchriften, S. 53.
poſitive Vorſchriften,
1) relativ poſitive; S. 54.
2) abſolut poſitive, die ohne Offenbarung nicht als verpflichtend erkennbar ſind.
1) ſolche, deren Grund gar nicht einzuſehen iſt, S. 55.
a) weil das zu Grund liegende höchſte Princip von uns nicht erkannt wird; S. 56. f.
b) weil wir die Data nicht einſehen, auf welchen die Beziehung auf das Princip beruht; S. 57. f.
2) ſolche, deren Grund nur unter Vorausſetzung gewiſſer geoffenbarter Sätze eingeſehen wird S. 58. f.
Zu ſolchen poſitiven Vorſchriften gehören die Pflichten gegen Chriſtum und die Anordnung religiöſer Gebräuche S. 59. f.
2) von den Hülfskenntniſſen S. 60.
I) theologiſche S. 60. 1) exegetiſche und kritiſche, S. 60. ff.
2) Dogmatik S. 62.
II) nichttheologiſche S. 62.
Regeln beym Studium der chriſtlichen Moral S. 63.
(a) wiſſenſchaftliche
I) für die Vorbereitung;
II) für das Studium unmittelbar S. 64.
1) Benutzung der Hauptquelle;
2) Benutzung der Hülfsmittel, a) exegetiſcher
b) ſolcher, die ſich unmittelbar auf chriſtliche Moral beziehen. Lehrbücher S. 64 ff.
Verſchiedene Methoden, das Studium der chriſtlichen Moral einzurichten S. 66. f.
(b) eine moraliſche Regel.
Chriſtliche Ethik.
Abſchn. I. Chriſtliche Tugend.
Cap. 1. Von der chriſtlichen Tugend überhaupt.
(A) Beſchaffenheit der chriſtlichen Tugend überhaupt. S. 69.
(a) Zu ihr wird erfordert das herrſchende Beſtreben, alle Gebote Gottes zu befolgen. S. 70. ff.
Daraus ergiebt ſich

1) Das Beſtreben nach richtiger und vollſtändiger Kenntniß des göttlichen Willens S. 73.

2) Das Beſtreben, alle äußere und innere Handlungen mit dem göttlichen Willen in Uebereinſtimmung zu bringen S. 73.

3) Die Berückſichtigung des göttlichen Willens auch bey blos erlaubten Handlungen. S. 75. f.

Dieſes Beſtreben iſt ferner aufrichtig, S. 76.
ernſtlich, S. 77. ff.
beharrlich, S. 80.
willig S. 80. f.

Die chriſtliche Tugend iſt noch nicht vollkommene Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen ſelbſt, ſondern noch Streben darnach S. 81. f.

I) es iſt kein Grund da, die Denkbarkeit gewißer Abweichungen auszuſchließen. S. 82. ff.

1) Stellen, wo die Chriſten als τελειοι, ἀμωμοι, ἀμεμπτοι geſchildert werden, beweiſen das nicht. S. 83. ff. auch nicht

2) 1 Joh. 3,9. wornach der ächte Chriſt ἁμαρτιαν οὐ ποιει. S. 86. ff.

II) Merkmale der Abweichungen bey gebeſſerten Chriſten (der Schwachheitsſünden). S. 92. ff.

Praktiſches Moment der Lehre, daß der Gebeſſerte nicht frey iſt von Schwachheitsſünden;

a) ſie iſt nicht praktiſch nachtheilig S. 94. f.; vielmehr

b) praktiſch nützlich. S. 95. f.

(b) Zur chriſtlichen Tugend wird ferner erfordert, daß bey dem Beſtreben, alle göttliche Gebote zu befolgen, zu Grunde liege der Glaube an Jeſum. S. 98.

(α) Er ſoll zu Grunde liegen S. 99.

(β) inwiefern? S. 100.

1) inſofern der Wille Gottes auch poſitive Vorſchriften in ſich begreift S. 100.

2) inſofern gewiße Vorſtellungen und Ueberzeugungen den Willen beſtimmen ſollen. S. 101.

Zu dieſen Vorſtellungen und Ueberzeugungen gehört

I. Ueberzeugung von der Göttlichkeit der zu befolgenden Gebote und von der Wahrheit des chriſtlichen Begriffs von Gott. S. 101.

Dieſe ſchließt in ſich

a) die Anerkennung der innern Achtungswürdigkeit der Gebote S. 102. f.;

aber

b) ſezt voraus den Einfluß des Glaubens an Gott auf unſer Wollen und Handeln; dieß läßt ſich beweiſen

1) unmittelbar aus der chriſtlichen Lehre S. 104.

2) durch Gründe aus der Natur der Sache.

I) Ohne denſelben findet keine feſte und konſequente Achtung ſtatt S. 105.

(a) gegen die poſitiven Gebote des Chriſtenthums;

(b) auch gegen den im Innern geſchriebenen Willen Gottes,

1) weil wir ohne Annahme des höchſtvollkommenen Geſetzgebers auſſer uns die Achtung des Geſetzes nicht konſequent feſthalten S. 106. f.

2) an ſich iſt die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes nicht vereinbar mit dem Nichtglauben des Satzes, daß dieſes Geſetz Wille Gottes ſeye. S. 107.

α) Um der Stimme unſerer ſittlichen Natur zu glauben, müßen wir einen ſittlichen Urheber derſelben annehmen. S. 107. f.

β) Ohne Glauben an Gott können wir das Ziel nicht für erreichbar halten, weder

1) im gegenwärtigen, noch

2) im künftigen Leben S. 109.

γ) ohne Glauben an Gott haben wir keine Bürgſchaft dafür, daß das moraliſche Geſetz nicht im Widerſpruch mit der eigenen Glückſeligkeit ſtehe. S. 110.

II) Der Glaube an Gott iſt ſehr wichtiges Beförderungsmittel der Achtung für das Geſetz und ſeiner Befolgung S. 114.

1) als Glaube an den der Ehrfurcht und Dankbarkeit würdigſten Geiſt giebt er Muth,

a) die Vorſtellung des Achtungswürdigſten

α) belebt und verſtärkt die Achtung vor dem Geſetz S. 114.

Nnn 2

β) wirkt auf die Gewiſſenhaftigkeit
bey der Prüfung des Gottgefälligen;
bey der Selbſtprüfung
und bey Ausführung des göttlichen Willens S. 117. ff.

b) die Vorſtellung des Vertrauenswürdigſten giebt dem Muth eine feſte Stütze S. 118 ff.

2) Der Glaube an Gott verleiht Willigkeit zur Befolgung der Gebote

III) der Glaube an Gott iſt ſelbſt Beſtandtheil der chriſtlichen Tugend und von Einfluß auf das Ganze der Geſinnung. S. 123. f.

Befördert wird die moraliſche Wirkſamkeit des Glaubens an Gott auf eine eigenthümliche Weiſe durch den Glauben an Jeſum;

I) da die Gebote Gottes auch als durch übernatürliche Offenbarung bekannt gemacht erſcheinen. S. 124.

a) Dadurch wird für Manche die Befolgung einzelner Gebote entweder überhaupt möglich gemacht, oder erleichtert S. 124. ff.

b) die Wirkſamkeit des Geſetzes wird erhöht S. 127. ff.

1) durch Verbindnng mit einer hiſtoriſchen Thatſache;

2) durch Gefühle der Dankbarkeit;

3) durch Beleuchtung der Wichtigkeit der göttlichen Gebote.

II) indem die Geſchichte Jeſu und der Apoſtel S. 129. ff.

1) die Lehre von Gott beſtätigt,

2) die Vorſtellung von ihm belebt,

3) ſie erweitert und näher beſtimmt.

II. Der Glaube an die im Evangelium enthaltene Lehre von Chriſto. S. 132. ff.

III. Der Glaube an die chriſtliche Lehre vom künftigen Leben (auch an die darin enthaltenen Verheiſſungen für das gegenwärtige Leben) S. 136.

Dieſe Lehre begreift in ſich

I) Die Lehre von der Unſterblichkeit S. 136. dieſe wirkt auf die Befolgung des Geſetzes

A) unmittelbar; ſie iſt Bedingung einer konſequenten Achtung für das Geſetz,

1) da wir verpflichtet ſind, in manchen Fällen das Leben zu wagen und hinzugeben S. 137.

2) andere Aufopferungen zu übernehmen S. 138.

3) da das Ziel der Vollkommenheit in der Gegenwart nicht erreicht wird S. 139. ff.

B) mittelbar;

1) das Gewiſſen ſezt die Achtung vor dem Geſetz in Verbindung mit Erwartung einer Vergeltung; S. 141. f.

2) der Glauben an Gott litte bey'm Leugnen der Unſterblichkeit S. 142. f.

3) eben ſo litte dabey die Schätzung unſers Geiſtes.

II) Die Lehre vom ſeligen Leben der ächten Verehrer Gottes und Jeſu im künftigen Reiche Gottes. S. 143. f.

A. Einfluß dieſer Lehre bey ihrer Anwendung auf uns ſelbſt. S. 144.

1) Er ſoll ſtatt finden nach den beſtimmten Forderungen Jeſu und der Apoſtel. S. 144. ff.

[2)] In welcher Hinſicht und auf welche Art ſoll dieſe Hoffnung wirken? S. 146.

1) Vermittelſt der Ehrfurcht S. 147.

a) gegen Gott

b) gegen Chriſtum S. 148.

2) vermittelſt einer dankbaren Liebe gegen Gott und Jeſum S. 149.

3) vermittelſt des Verlangens und Strebens nach Vollkommenheit S. 151. welche das künftige Leben verſpricht

α) in Bezug auf Erkenntniß; S. 152. ff.

β) in Bezug auf Güte des Willens S. 154.

γ) in Bezug auf äußere Wirkſamkeit für Gott gefällige Zwecke S. 154. f.

4) vermittelſt des (veredelten) Triebs nach eigenem Wohlſeyn S. 156.

Hiebey die Frage:

1. dürfen wir die Hoffnung der Seligkeit auch vermittelſt des Triebs zur Glückſeligkeit wirken laſſen? — Ja. Denn

A) ſie wirkt dadurch mit zur Sicherung unſers moraliſchen Handelns S. 159. f.

B) der Trieb zur Glückſeligkeit iſt unvertilgbar; daher gilt es, ihm die gehörige Richtung zu geben. S. 160. f.

2. Dürfen wir abſichtlich dazu beytragen, daß jene

Hoffnung mittelſt des Triebs zur Glückſeligkeit wirke? — Ja. S. 161.

A) Gründe aus der Natur der Sache S. 162.

a) Daß wir nicht beytragen dürfen, iſt unerweislich. Denn

1) der moraliſche Werth der Handlung wird durch die Mitwirkung der Hoffnung der Seligkeit nicht vernichtet; vielmehr, iſt die Hoffnung ächtchriſtlich, ſo kann ihre Mitwirkung moraliſchen Werth haben; S. 162. ff.

2) unſer Wollen und Handeln iſt nicht vollkommener, wenn wir das Mitwirken jener Hoffnung ausſchließen S. 164. f.

b) Wir dürfen abſichtlich beytragen, daß der moraliſch ſinnliche Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit mitwirke

α) ſie giebt ein Gegengewicht gegen die Reizung des Sinnlichen S. 165. f.

β) giebt die erforderliche Beruhigung im Leiden S. 166. ff.

γ) ſie richtet den Trieb zum Wohlſeyn, der irgend eine Richtung haben muß, auf die edelſte Art von Glückſeligkeit.

B) Damit zuſammen ſtimmt die Lehre Jeſu und der Apoſtel S. 169.

1) Nichts läßt ſchließen, daß Jeſus nicht wollte, daß wir zu jener Mitwirkung der Hoffnung beytragen S. 169. ff.

2) Jeſus und die Apoſtel verweiſen auf dieſe Hoffnung zur Stärkung im Guten; S. 171. ff.

3) das Verlangen nach höherer Glückſeligkeit ſoll nach ihrer Vorſchrift herrſchend und überwiegend ſeyn im Gegenſatz gegen die Neigung zu irdiſchen Gütern S. 175. f.

3. Wir ſollen die Hoffnung der Seligkeit auch mittelſt des Triebs zum eigenen Wohlſeyn wirken laſſen. S. 176. ff.

B. Einfluß der Lehre vom künftigen ſeligen Leben bey ihrer Anwendung auf Andere S. 179.

1) ſie iſt Beweggrund zur Werthſchätzung und Liebe gegen andere S. 179.

a) zu Weckung dieſer Geſinnung ſelbſt; S. 179. f.

b) Aufmunterung zu Erfüllung der damit zuſammenhängenden Pflichten S. 180 f. weil

1) ihr Ziel erhaben, und

2) es ein wichtiger Zweck Gottes iſt, daß ſie es erreichen,

Namentlich wirken hier gewiße beſondere Beſtimmungen der chriſtlichen Lehre vom ewigen Leben S. 182.

1) vom Eintritt in die Seligkeit gleich nach dem Tode;

2) von Ausſcheidung der Böſen;

3) die Lehre von der beſeligenden Auferſtehung S. 183. dieſe iſt wichtig

a) gedacht als Erhöhung der Seligkeit

b) wegen ihres eigenen praktiſchen Moments.

III) die Lehre von den göttlichen Strafen der künftigen Welt, welche auf die beharrlichen Uebertreter des göttlichen Geſetzes warten S. 185.

I) der Glaube hieran ſoll auf eine reinmoraliſche und religiösmoraliſche Art zum Gehorſam mitwirken;

1) er hängt zuſammen mit der Achtung des Geſetzes und der Ehrfurcht vor Gott; S. 185. ff.

2) er erhöht das Gefühl der Dankbarkeit, S. 187. f. da

a) Gottes Gnade uns dieſen Strafen entgehen läßt;

b) die Seligkeit um ſo werthvoller erſcheint.

3) er ſezt es als Abſicht Gottes und Jeſu in's Licht, daß wir dieſen Strafen entgehen S. 188. f.

4) er ſezt die Unvernünftigkeit der Marime in's Licht, nach welcher Laſterhafte handeln S. 189. f.

II) der Glaube hieran darf auch mittelſt der Furcht wirken S. 190.

a) ſchon weil hierdurch die moraliſche Wirkſamkeit bedingt wird S. 190.

b) weil die Mitwirkung der Furcht für den moraliſchen Zweck förderlich iſt S. 192.

1) bey Ungebeſſerten, inſofern ſie

a) geeignet iſt, den Anfang der Beſſerung vorzubereiten S. 193. f.;

b) bey angefangener Beſſerung dem Reiz der Sinnlichkeit ein Gegengewicht zu geben S. 194. ff.

2) bey Gebeſſerten,

α) inſofern ſie wirken kann, ohne der edeln Geſinnung Abbruch zu thun S. 197.

β) inſofern die Vorſtellung von Strafen auch ſie im Feſthalten des Guten unterſtützen kann. S. 197. ff.

IV) die Lehre von einem künftigen feyerlichen und allgemeinen Gerichte. S. 200.

Darin liegt

1) der Gedanke: die Wahrheit der Lehre Jeſu und ſeine Würde wird in's hellſte Licht geſezt werden. S. 201.

2) Die Idee: das Urtheil Gottes über den Werth des Menſchen wird öffentlich bekannt werden S. 201. Sie wirkt

a) zur Berichtigung des Ehrtriebs,

b) zur Bekämpfung des Stolzes.

Hier auch noch die Frage: Inwiefern darf der Gedanke an die wohlthätigen Folgen des Gehorſams für das gegenwärtige Leben von Einfluß werden? — S. 202.

I) in Bezug auf das aus dem Gehorſam hervorgehende geiſtige Gute iſt die Beziehung ohnehin natürlich; dieß

1) iſt an ſich Gegenſtand des pflichtmäßigen Strebens;

2) es gehört zu den göttlichen Veranſtaltungen;

3) die Vorſtellung deſſelben gewährt ein Gegengewicht gegen die Reize der Sinnlichkeit.

II) In Bezug auf das aus dem Gehorſam hervorgehende äußere Wohlſeyn S. 205.

die Neigung dazu muß ſtreng beherrſcht werden;

aber unter den nöthigen Beſchränkungen darf ſie von Einfluß werden S. 206.

der Glaube an die Fürſorge Gottes ſoll ſeine Kraft beweiſen. S. 207.

(B) Die chriſtliche Tugend hat auch verſchiedene Grade S. 208.

je nachdem mehr Lauterkeit,
Willigkeit,
Standhaftigkeit da iſt.

In Bezug auf Erkenntniß gilt S. 210.

1) Je vollkommener die Tugend, deſto reger das Streben nach Erkenntniß;

[2)] Je gewiſſer und wirkſamer die Erkenntniß, deſto größer die Willigkeit ꝛc.

(C.) Verhältniß der chriſtlichen Tugend zu Erreichung unſeres höchſten Guts S. 211.

(a) Sie hat ſchon hier Werth,

[1)] an ſich S. 211.

2) in Rückſicht auf Wohlſeyn; ſie hat hierauf

a) einen negativen,

b) einen poſitiven Einfluß S. 212.

(b) ſie iſt Bedingung des erſt künftig erreichbaren höchſten Guts. S. 213. ff.

Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut.

Cap. 2. Von den pflichtmäßigen Geſinnungen eines Chriſten und den damit zuſammenhängenden Handlungsarten. S. 216.
Vorläufige Fragen:
A) Begriff von pflichtmäßiger Geſinnung. S. 216. ff.
von pflichtmäßigen Handlungen. S. 219. ff.
B) Colliſion der Pflichten, S. 221.
a) worin beſteht ſie? S. 221. ff.
b) Regeln bey Colliſion der Pflichten,
α) für die ſubjektive Moralität, S. 223. ff.
β) objektive Entſcheidungsregeln. S. 225.
1) bey Pflichten verſchiedener Art
1) in Bezug auf objektive Wichtigkeit
a) geht die vor, die Hauptgrund der andern iſt; S. 227.
b) die beſtimmte der unbeſtimmtern.
2) in Bezug auf das Subjektive entſcheidet größere Sicherheit der Erkenntniß und Gewicht der Gründe. S. 228. f.
3) iſt zu berückſichtigen die Wichtigkeit des Zwecks. S. 229 f.
2) Bey Pflichten gleicher Art S. 230.
entſcheidet Bedürfniß, Würdigkeit ꝛc. des Gegenſtands der Pflicht, deſſen beſonderes Verhältniß zu uns.
Das unvermeidliche Mangelhafte und Schwankende dieſer Regeln, das aber nicht beunruhigen darf. S. 232. ff.
C) Eintheilung der Pflichten. Sie kann
1) in Rückſicht auf Geſinnungen; auch
2) in Rückſicht auf Handlungen — doch lezteres nicht nothwendig auch — nach den Objekten gemacht werden. S. 234. f.
Erinnerungen hiebey. S. 235. f.
. Pflichten gegen Gott.
I) Pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott.
a) Pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott im Allgemeinen.
(α) Begriff.
1) Sie gründet ſich auf den Glauben an Gott, wie er — auch durch Chriſtum — ſich offenbart. S. 238. f.
2) ſie ſtimmt überein mit dem Glauben an Gott. S. 239. f.; ſchließt in ſich
1) die Fertigkeit, mit der Vorſtellung von Gott die entſprechenden Gefühle zu verbinden. S. 240.
2) herrſchendes Beſtreben, das Handeln mit dieſen Gefühlen in Einſtimmung zu bringen.

Auch Geſinnungen können Gegenſtand eines Gebots ſeyn. S. 241. f.
Der blos theoretiſche Glaube ſchließt die Geſinnung noch nicht in ſich. S. 242. f.
(β) Grund der Pflichtmäßigkeit S. 243.
1) in der Lehre und Geſchichte Jeſu und der Apoſtel,
2) in der Natur des Gegenſtands.
b) Hauptbeſtandtheile einer pflichtmäßigen Geſinnung gegen Gott.

Erſter Hauptbeſtandtheil.

Ehrfurcht.

A) Begriff. S. 244. Es liegt bey ihr zu Grunde
1) Ueberzeugung von Gottes Vollkommenheit und Anerkennung unſerer Abhängigkeit;
2) es gehört zu ihr S. 245.
a) Fertigkeit, dieſes Gefühl mit der Vorſtellung von Gott zu verbinden;
b) Streben, die Handlungen damit einſtimmig zu machen.
Ehrfurcht iſt Demuth, inſofern gefühlt wird S. 245. ff.
1) der Abſtand zwiſchen Gott und uns,
2) unſere Abhängigkeit von Gott S. 247.
B) Pflichtmäßigkeit dieſer Geſinnung der Ehrfurcht S. 248.
1) Mangel derſelben iſt unvereinbar mit dem Glauben an Gott S. 249. ff.
2) Ausſprüche der Schrift fordern ſie, und erklären den Mangel daran für verderblich S. 251. ff.
3) Das Beyſpiel Jeſu lehrt ſie. S. 255.
C) Nächſte Wirkungen der Ehrfurcht gegen Gott; ſie hat Einfluß auf den Gehorſam gegen Gottes Gebote
a) unmittelbar S. 256.
b) mittelbar:
1) ſie äußert ſich durch ernſte Bereuung der Abweichungen vom Geſetz S. 259.
2) ſie iſt von Einfluß auf den Glauben an die durch Offenbarung gewordenen Belehrungen. S. 261. ff. Ferner
3) auf ſtille Unterwerfung und Ergebung in Gottes Willen S. 263.
Furcht vor Gott
1) als ſclaviſch und herrſchend ſchließt die chriſtliche Geſinnung aus S. 264. f.
2) wenn ſie kindlich iſt, verlangt ſie ſie S. 265. f.

Zweyter Hauptbeſtandtheil.

Liebe gegen Gott, mit Dankbarkeit.

I. Begriff. S. 267. Liebe gegen Gott in weiterem und engerem Sinn. Leztere

1) gründet ſich auf die Ueberzeugung von Gottes Liebe gegen uns; S. 268.

2) enthält angemeſſene Gefühle, und dieſen entſprechendes Beſtreben. S. 268. f.

Zu merken iſt

a) ſie iſt nicht ohne, aber auch nicht lauter Gefühl. S. 270.

b) ſie iſt uneigennützige Geſinnung S. 270. f. ſchließt aber die Rückſicht auf eigenes Wohlſeyn nicht aus; wirkt ſelbſt edleres Verlangen darnach. S. 272. f. namentlich im Zuſammenhang mit ihr ſteht die Sehnſucht nach dem vollkommenen Leben in jener Welt. S. 273.

c) Aechte Liebe iſt mit Ehrfurcht verbunden. S. 274. f.

II) Sie wird gefordert im Chriſtenthume

a) ſie gehört nach dem Chriſtenthum weſentlich zu den Geſinnungen des Chriſten. S. 275.

Den Beweis geben

I) unmittelbar die Stellen, die von Liebe gegen Gott handeln S. 275. f. denn

1) in dem Ausdruck liegt nicht blos Gehorſam S. 276. f.

2) ſondern es iſt Liebe im engern Sinne gemeynt S. 277. ff.

II) mittelbar die chriſtliche Lehre S. 282 ff.

b) es folgt aus der Natur der Sache; denn ſie iſt

1) an ſich pflichtmäßig,

a) weil Gott höchſter Wohlthäter; S. 284. ff.

b) ſeine Güte frey, unverdient iſt. S. 286. ff.

2) indirekt wegen ihres Einfluſſes auf Gehorſam. S. 287.

III) Wirkung der Liebe gegen Gott auf die Befolgung ſeiner Gebote; ſie macht

1) willig S. 287. ff.; wirkt

2) als Dankbarkeit; S. 289.

3) hat Einfluß auf Bildung des Herzens ꝛc. S. 289. ff.

IV) Das Eigenthümliche der chriſtlichen Liebe gegen Gott S. 290. f.

1) in Rückſicht auf Ueberzeugung S. 291.

2) in Anſehung ihrer Beſchaffenheit u. Wirkungen S. 291. f.

Dritter Hauptbeſtandtheil.

Vertrauen auf Gott.

I) Begriff S. 292. f.

[1)] das Vertrauen im engern Sinn

1) gründet ſich

a) auf Ueberzeugung von Gottes Vertrauenswürdigkeit. S. 293. ff.

b) auf Bedingungen von unſerer Seite. S. 295. f.

1) Bewußtſeyn der Sinnesänderung;

2) Entſchluß, in der Beſſerung zu beharren.

2) Beſchaffenheit des Vertrauens; es iſt

a) wohlgeordnet; erwartet nur, was es darf. S. 297.

b) es erwartet das Gute nur unter den Bedingungen, unter denen es zugeſagt iſt. S. 298. ff. es iſt

c) nicht vermeſſen; S. 300. f.; es iſt

d) feſte und unbeſchränkt. S. 301. f.

3) Nächſte Wirkungen. S. 302. f.

Mit dem Vertrauen im engern Sinn iſt verbunden

2) Vertrauen im weitern Sinn (daß Gott die Welt überhaupt aufs beſte regiere ꝛc.) S. 303. ff.

II) Das Pflichtmäßige des Vertrauens auf Gott. Es ergibt ſich S. 306.

A) aus der chriſtlichen Lehre;

a) aus Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel. S. 306. ff.

b) aus dem Beyſpiele Jeſu. S. 310. ff.

c) aus der Darſtellung Gottes als des Vertrauenswürdigſten. S. 312.

B) aus der Natur der Sache. S. 312. f.

III) Wirkungen des Vertrauens:

1) Einfluß auf die Erfüllung der Pflichten gegen uns und andere, da es S. 313. ff.

a) ruhige Gemüthsfaſſung,

b) Muth,

c) Ueberzeugung von dem wohlthätigen Zweck der Gebote Gottes wirkt.

2) Zuſammenhang mit den übrigen pflichtmäßigen Geſinnungen gegen Gott. S. 315.

a) mit der Ehrfurcht; S. 315. f.
b) mit der dankbaren Liebe. S. 316. f.

Ergebniß

Ehrfurchtvolle, dankbare und vertrauensvolle Liebe iſt die pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott. S. 317.

(A) das Gebot derſelben iſt allgemeingültig. S. 317. ff.
(B) dieſe Geſinnung gegen Gott iſt Fundamentaltugend. S. 320. ff.
(C) das Chriſtenthum befördert dieſe Geſinnung S. 322.
I) ſchon dadurch, daß es
1) den Glauben an Gott mittelbar befördert; S. 322. f.
2) vorausſetzt und beſtätigt, was Natur und Vernunft von Gott lehrt. S. 323.
II) Es trägt auf direkte und eigenthümliche Art zur Beförderung religiöſer Geſinnung bey S. 323.
1) durch das Vorhalten des Beyſpiels Jeſu S. 323. f.
2) durch eigenthümliche Lehren und Thatſachen S. 324. ff. welche hinwirken
1) auf Erweckung der Ehrfurcht gegen Gott S. 325. f. indem dadurch beleuchtet wird
a) die Größe, S. 325. f.
b) die Heiligkeit Gottes S. 327. f.
2) auf Erweckung von Liebe und Vertrauen. S. 328. Auf dieſen Zweck beziehen ſich
1) eigenthümliche Lehren S. 328.
a) von Jeſu als dem Sohn Gottes S. 328.
b) von Sündenvergebung als Folge des Todes Jeſu S. 329.
c) von dem übernatürlichen Beyſtand Gottes zur Beſſerung S. 329. f.
d) vom himmliſchen Reiche Gottes S. 330. f.
2) die Geſchichte Jeſu,
a) ſeines niedern Erdenlebens S. 332. f.
b) ſeines höhern Lebens S. 333.
3) die eigenthümlichen Religionsgebräuche, Taufe und Abendmahl. S. 334.

II) Handlungen, womit die pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott im nächſten Zuſammenhange ſteht.
(A) Auch auf das Erlaubte ſoll jene Geſinnung gegen Gott Einfluß haben. S. 335. ff.

(B) Auch Handlungen, welche ſich ihrer materiellen Beſchaffenheit nach auf uns ſelbſt oder andre beziehen, ſollen innre Verehrung Gottes zu Grunde liegen haben. S. 337. f.

(C) Hier iſt die Rede von Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung, die ſich ihrer materiellen Beſchaffenheit nach auch auf Gott beziehen. S. 337. f.

Auch ſie ſollen hervorgehen aus der Geſinnung, bey der man ſich beſtrebt, Gottes ganzen Willen zu erfüllen. S. 338.

1) Negative Handlungen ſolcher Gottesverehrung S. 338. ff.

2) poſitive S. 340.:

A) Religiöſe Privatbetrachtungen und Privatgebete.

1) Betrachtungen; ſie ſind Pflicht

a) als unentbehrliches Mittel zu Hervorbringung, Erhaltung und Vervollkommnung einer religiöſen Geſinnung S. 341. f.

b) weil religiöſer Sinn in der Erkenntniß fortſchreiten will. S. 342. f.

2) Gebet.

1) Begriff des Gebets. S. 343.

[2)] Pflichtmäßigkeit des Gebets S. 344.

1) gemäs der Forderung des Chriſtenthums S. 345. welches es vorſtellt

a) als Stärkungsmittel in Verſuchung, Verwahrungsmittel vor dem Rückfall S. 345. f.

b) als Ausübung eines ſehr ehrenvollen Rechts S. 346. f.

c) als Folge gottgefälliger Geſinnung S. 347.

d) als Bedingung, unter welcher gewiße Wohlthaten zu Theil werden S. 347. f.

2) an ſich ſteht das Beten mit pflichtgemäßer Geſinnung gegen Gott im Zuſammenhang

a) als Aeußerung derſelben S. 348. ff.

b) als Erhaltungs- und Beförderungsmittel derſelben. S. 350. f.

B) Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung, die zugleich Beziehung auf Andre haben.

I) Theilnahme am gemeinſchaftlichen, beſonders öffentlichen Gottesdienſte.

1) Begriff deſſelben und Hauptzwecke. S. 351. ff.

2) Pflichtmäßigkeit. S. 353.

A) Wir ſollen durch die Theilnahme daran Verehrung gegen Gott beweiſen. S. 354.

a) das Halten deſſelben iſt Gottes und Jeſu Willen gemäs; dieß folgt

α) aus den Briefen der Apoſtel und der Ap. Geſch. S. 354. ff.

β) aus andrem:

αα) der Stiftung des Abendmahls S. 356.

ββ) weil Jeſus gemeinſchaftlichen Religionsunterricht wollen mußte S. 356. ff.

γγ) weil gewiß gemeinſchaftliche Anbetung Gottes Jeſu Willen gemäß war;

1) aus nichts in ſeiner Lehre oder Handlungsart folgt das Gegentheil S. 358. f.

2) vielmehr billigt ſie Jeſu Handlungsweiſe. S. 359. f.

b) Der Natur der Sache nach fordert ſolche Theilnahme pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott. S. 361. ff.

B) Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt, Pflicht der Liebe gegen Andre. S. 363.

C) Pflicht gegen uns ſelbſt.

Hiemit zuſammen hängt die Sonntagsfeyer. S. 364.

1) Gründe, welche die Verbindlichkeit dazu ungenügend rechtfertigen S. 364. ff.

2) zwar ſpäter in der jetzigen Form angeordnet, ſoll ſie doch beobachtet werden S. 366. f.

wegen ihres doppelten Zwecks:

A) des religiöſen — der Sonntag werde für religiöſe Uebungen benutzt S. 367. ff.

B) des bürgerlichen — er ſey ein Tag der Ruhe. S. 369.

II) gemeinſchaftlicher Privatgottesdienſt,

(a) der häusliche: S. 370. f.

(b) Privatverſammlungen. S. 371. f.

III) individuelle Religionsbekenntniſſe

1) es iſt Pflicht, bey gegebenem Anlaß ſeine religiöſen Ueberzeugungen zu äußern S. 373. f. jedoch

2) unter gewiſſen Beſchränkungen:

A) Jeſus ſelbſt empfiehlt Klugheit in Mittheilung religiöſer Ueberzeugungen. S. 375. ff.

B) Aber in gewiſſen Fällen iſt man zu freyer Aeußerung verpflichtet. S. 377. ff.

IV) Eid.
A) Begriff vom religiöſen Eide S. 378 f. und verſchiedne Arten deſſelben. S. 379. f.
B) Iſt das Schwören erlaubt? —
a) Jeſus erklärt es nicht für unerlaubt — hier über Matth. 5, 34. ff. S. 380. ff.
b) auch poſitive Gründe ſprechen dafür, daß das Chriſtenthum den Eid billigt. S. 388. ff.
C) Wichtigkeit des Eids.
D) Pflichten
a) des Schwörenden
1) bey Uebernahme S. 393. f.
2) bey Ablegung S. 394. ff.
3) in Bezug auf Erfüllung des Eids. S. 396.
Beſchränkung in Bezug auf das leztere S. 397. ff.
b) deſſen, der den Eid fordert. S. 399. ff.
II. Pflichten gegen Chriſtum. S. 401.
A. Pflichtmäßige Geſinnung gegen Jeſum und ihre Beſtandtheile.
I) Dankbare Liebe, S. 402.
A) Verpflichtung dazu
a) ſie wird ausdrücklich von Chriſten gefordert S. 402 f.
b) Jeſus iſt ihrer würdig S. 403. f.
α) durch ſein Lehramt
β) durch ſein Leiden und Sterben S. 405. ff.
γ) durch ſeine Erhöhung. S. 407.
B) Beſchaffenheit der Liebe zu Jeſu S. 407.
1) angemeſſene Gefühle S. 407. f.
2) Streben, ihm wohl zu gefallen. S. 409.
II) Ehrfurcht S. 409. f.
A) Verpflichtungsgründe. S. 410. ff.
a) ſeine Herrlichkeit
b) Erhöhung
c) höhere Natur.
B) Beſchaffenheit und Aeußerungen. S. 413. f.
III) Vertrauen. S. 414.
[A)] Verſchiedener Sinn von πιστις εἰς χριστον. S. 415.
[B)] Verpflichtung zum Vertrauen.
1) Chriſtus iſt deſſen würdig. S. 417.
2) das N. T. fordert es. S. 417. ff.

Ergebniß:
die Geſinnung der ehrfurchtsvollſten, dankbarſten und vertrauensvollſten Liebe gegen Jeſum iſt Pflicht für alle Chriſten. S. 419. ff.
1) nach der Art, wie Jeſus und die Apoſtel ſich erklären S. 420. f.
2) weil die Gründe für alle paſſen. S. 421.
3) a) da Taufe und Abendmahl für alle ſind S. 421. f.
b) bey der Beſtimmung aller Chriſten für das himmliſche Reich Gottes und Chriſti. S. 422.
Einfluß der verſchiedenen Vorſtellung von der Perſon Chriſti auf ſeine Verehrung. S. 423. ff.
Verhältniß der Verehrung Jeſu zur Verehrung Gottes, S. 427.
1) ſie ſteht nicht damit im Widerſpruch, S. 427. f.
2) die Verehrung Jeſu iſt Folge der Verehrung Gottes, S. 428. f.
3) ſie iſt nicht denkbar ohne Verehrung Gottes. S. 430. ff.
B. Wirkungen dieſer Geſinnung. S. 433.
I) Sie wirkt fortdauernd auf die Erfüllung der Pflichten gegen uns und Andre. S. 433. f.
II) Sie äußert ſich durch Handlungen, die in direkter Beziehung, ihrer Materie nach, auf Chriſtum ſtehen, S. 434.
A) in Unterlaſſung deſſen, was gegen Verehrung Chriſti läuft, S. 434.
B) poſitiv,
1) durch Handlungen der Verehrung, die der Chriſt für ſich allein vornimmt, S. 435.
2) durch äußere religiöſe Handlungen, S. 435. f.
3) durch Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt, namentlich an der Feyer des Abendmahls,
a) als Begehung ſeines Andenkens, S. 436. f.
b) als Beytrag zu Förderung ſeiner Zwecke. S. 437. f.
III. Pflichten gegen andere Menſchen, S. 438.
I) chriſtliche Menſchenliebe überhaupt. S. 439.
A. Beſchaffenheit.
1. Sie erfordert
1) Wohlwollen, bey welchem man
a) alles Gute wünſcht, S. 439. ff.
b) bereitwillig iſt, zum Beſten Anderer zu wirken, S. 441.

α) mit aufrichtigem
β) uneigennützigem
γ) theilnehmendem Sinne.
2) Werthſchätzung
a) der Menſchheit in dem Andern, S. 445. f.
b) des beſondern Werths des Einzelnen. S. 446. f.
Werthſchätzung gehört zur Liebe. S. 447. f.
2. Sie iſt allgemein. S. 449.
1) ſie ſoll es ſeyn, S. 449.
a) als ähnlich der Liebe Gottes und Jeſu, S. 449.
b) auch neuteſtamentliche Ausſprüche fordern's S. 449. ff.
hierüber die Parabel vom barmherzigen Samariter, Luc. 10, 38. ff. S. 450. ff.
Auch Johannes in ſeinem erſten Briefe will Allgemeinheit der Liebe, S. 456. ff.
2) inwiefern ſoll die Menſchenliebe allgemein ſeyn? S. 461.
(a) Zwar ſoll ſie alle umfaſſen; aber
(b) im Grade und in der Art der Erweiſung iſt ein Unterſchied. S. 462. f.
B. Pflichtmäßigkeit der allgemeinen Menſchenliebe, S. 464.
Gründe dafür
a) ſind auch ohne Offenbarung erkennbar, S. 465. f.
b) eigenthümliche hat das Chriſtenthum
1) in der Sendung des Sohnes Gottes, S. 467.
2) im künftigen Reiche der Liebe,
3) im Beiſpiel Jeſu.
Dieſe Gründe ſprechen auch für die Allgemeingültigkeit dieſer Pflicht. S. 468. ff.
Noch iſt zu bemerken, daß der Menſchenliebe, als einer chriſtlichen zu Grunde liegen
1) ſoll
A) Glaube an Gott und Jeſum, S. 470. ff.
B) Liebe zu Gott und Jeſu, S. 472. ff.
2) ſehr wichtig iſt der Zuſammenhang beyder mit der Menſchenliebe, S. 475.
3) ſie wird dadurch unterſtützt, S. 477. ff.
Gelegenheitl. Bemerkung über Gal. 5, 14. S. 480. f.
II) Speciellere Pflichten gegen die Nächſten. S. 480.
In den Pflichten der Liebe ſind die Pflichten der Gerechtigkeit begriffen. S. 480. f.
A. Abſolute Pflichten, S. 483.

A) die ſich auf Förderung vernunftgemäßer Zwecke beziehen;
I) für die moraliſche Vollkommenheit Andrer zu ſorgen.
a) Dazu gehört
1) Vermeidung des Aergerniſſes S. 484. f.
2) poſitive Förderung des Zwecks der Beſſerung S. 485.
α) durch Beyſpiel S. 485. ff.
β) durch Mittheilung unſerer Vorſtellungen und Gefühle S. 488. f.
γ) durch Förderung nützlicher Anſtalten S. 489.
b) Gründe der Verpflichtung
1) ausdrückliche Forderung des Chriſtenthums S. 489. f.
2) ſie folgt aus andern allgemeinen Pflichten S. 490.
a) der Menſchenliebe
b) der Förderung der Zwecke Gottes
c) aus Pflichten gegen die Gemeinde
dagegen ſteht nicht im Widerſpruch Toleranz S. 491. f.
II) die ſich auf das Leben und den äußern Zuſtand Andrer beziehen S. 492. ff.
Einſchränkung durch die Pflicht der Nothwehr S. 494. ff.
III) die ſich auf äußere Güter Anderer beziehen S. 497. ff.
namentlich Wohlthätigkeit S. 499. ff.
Pflicht der Wiedererſtattung nach beygefügtem Unrecht S. 502 ff.
IV) die ſich auf die Ehre Anderer beziehen S. 505. ff.
(A) äußere Handlungen
1) negative — die Ehre Anderer nicht zu verletzen S. 505. f.
2) poſitive — Erweiſung von Ehre, Förderung der Ehre S. 506. ff.
(B) innre Handlungen, welche hiebey zu Grunde liegen S. 509. ff.
V) die ſich auf das äußere Vergnügen Anderer beziehen S. 511. ff.
Im Bisherigen enthalten iſt die Pflicht der Dienſtfertigkeit S. 512.
Mit dem bisherigen zuſammen hängt die Pflicht der Verträglichkeit. S. 512. f.
B. Pflicht, die ihrem Hauptgrunde nach von der Beförderung der vernünftigen Zwecke Anderer unabhängig iſt, — die Wahrhaftigkeit (und Treue).

I) negative Pflicht der Wahrhaftigkeit
a. Begriff — Verwahrung vor Mißverſtändniß S. 514. ff.
b. Gründe.
1) Ausſprüche und Beyſpiel Jeſu, Ausſprüche der Apoſtel S. 516. f.
2) von der Offenbarung unabhängige S. 518.
Dagegen Gründe, nach welchen Unwahrheit in gewißen Fällen erlaubt wäre S. 520.
1) ſchwache — aus der heiligen Schrift S. 522. ff.
2) andere aus dem Verhältniß der Pflicht der Wahrhaftigkeit zu andern Pflichten S. 524.
a) Fälle, wo ein guter Zweck gehindert würde;
1) die Sorge für das Geiſtige Anderer fordert Verbergung, und damit oft Verletzung der Wahrheit. S. 525. Aber
α) der Fall iſt ſelten;
β) berechtigt nicht zu Verletzung der Wahrheit S. 526. ff.
γ) die Achtung gegen andere verbietet dieſe. S. 527.
2) Die Ausſage der Wahrheit könnte dem Leben ꝛc. anderer ſchaden S. 528. ff.
b) Fälle, wo ein gegebenes Verſprechen kollidirt S. 530.
Nothwendigkeit, die Gründe zur Wahrhaftigkeit ſich beſtimmt vorzuhalten S. 531.
Schonung bey Beurtheilung Anderer, welche glaubten, die Pflicht der Wahrhaftigkeit aus wichtigen Gründen verletzen zu dürfen S. 532.
II) Poſitive Wahrhaftigkeit.
Die Grenzen dieſer Pflicht laſſen ſich objektiv nicht genau beſtimmen S. 532. ff.
B. Hypothetiſche Pflichten gegen Andere.
A) Pflichten aus dem Verhältniß zu Feinden und Beleidigern S. 534.
Vorerſt — man ſey nicht voreilig im Verdacht, — komme Feindſchaften zuvor! S. 534. f.
Gegen Feinde iſt Liebe Pflicht
a) dieſe ſchließt in ſich S. 535. f.
1) Vergebung.
2) Erhaltung der allgemeinen Liebe, alſo
3) eines friedlichen Verhältniſſes
b) Pflichtmäßigkeit dieſer Geſinnung S. 536. f.

c) Beſchränkung S. 537. ff.
B) die im N. T. empfohlene Bruderliebe S. 540.
a) ſie iſt nicht blos temporäre Vorſchrift S. 540. f.
b) ſie ſteht nicht im Widerſpruche mit allgemeiner Menſcheuliebe S. 543. f.
C) die Liebe der Freundſchaft, (verſchieden von der Bruderliebe) S. 544.
(a) 1) Das Chriſtenthum erlaubt ſie S. 545. f.
2) gebietet ſie nuter gewißen Umſtänden S. 545.
3) iſt von wichtigem Einfluß. S. 545.
(b) Werth der chriſtlichen Freundſchaft S. 545. ff.
1) in Bezug auf ihre Quellen,
2) in Bezug auf ihre Wirkungen,
3) in Bezug auf ihre Dauer.
D) Geſinnung gegen Wohlthäter — Dankbarkeit S. 548.
a) deren Pflichtmäßigkeit S. 548. ff.
b) Erforderniſſe S. 550. f.
c) Beſchränkung. S. 551.
E) Pflichten in Bezug auf eheliche und Familienverhältniſſe S. 551.
I) Begriff und Zweck der ehelichen Verbindung S. 553.
1) Fortpflanzung; S. 553. dazu
a) gute Erziehung S. 553. f.
b) würdiges Verhältniß der Zeugenden S. 553. f.
2) Befriedigung des Geſchlechtstriebs S. 554. f.
II) Beſchränkungen S. 555. — beſondere Fragen:
1) in Bezug auf Schließung der Ehe;
a) die Pflicht dazu iſt bedingt S. 555. ff.
b) der eheloſe Stand iſt nicht Gott gefälliger S. 557. ff.
c) weitere Pflichten;
1) unerlaubt iſt Polyandrie und Polygamie S. 560. ff.
2) unerlaubt iſt Heurath mit zu nahen Verwandten S. 564. ff.
a. es giebt verbotene Grade. S. 564. ff. Dieß zeigt
a) das A. T.
b) das N. T.
c) die Sitte der Völker
b. allgemeingültige Gründe gegen ſolche Ehen S. 569. ff.
Frage über ſchädliche Folgen ſolcher Ehen S. 572. f.
Beſtimmung der Verwandten, mit welchen Ehe unerlaubt iſt S. 574. f.

3) über Ehe mit fremden Religionsverwandten S. 575. f.
2) *) Führung der Ehe S. 577.
3) **) Frage von der Dauer und Auflöſung der Ehe S. 577.
a. Nach chriſtlichen Grundſätzen ſoll die Ehe auf die Dauer des Lebens geſchloſſen werden. S. 577.
b. Aber giebt es Fälle, in denen Scheidung erlaubt iſt? —
a) Erklärungen Jeſu S. 577. ff.
α) Art der Scheidung, von der er ſpricht; S. 578. f.
β) er erklärt für jenen Fall die Scheidung, von der er ſpricht, für erlaubt S. 579. ff.
b) Fragen in Bezug auf die beſtehende Einrichtung bey Scheidung
1) in welchem Falle darf Scheidung bey der Obrigkeit nachgeſucht werden? S. 581. ff.
2) Ausdehnung des Rechts der Obrigkeit in Bezug auf Scheidung. S. 586. ff.
F) Verhältniß der Eltern gegen die Kinder. S. 588. ff.
G) Verhältniß der Herrſchaften und Dienſtboten zu einander, Pflichten der Gerechtigkeit (Vertrag) und der Güte S. 590. f.
Hier über Sklaverey
1) was lehrten die Apoſtel ausdrücklich? S. 591. ff.
2) Gründe ihrer Lehre; S. 594. ff.
3) Anwendung auf unſere Zeiten S. 596. ff.
H) Von dem Staate. S. 598.
1) Pflichten der Regenten
2) der Unterthanen
a) es iſt Wille Gottes, daß bürgerliche Einrichtungen ſind S. 598. ff.
b) die Chriſten ſollen die bürgerlichen Pflichten erfüllen S. 600. f. und zwar
c) aus Rückſicht auf den Willen Gottes und Chriſti S. 601. ff.
I) Von der Kirche. S. 604. f.
1) Pflichten gegen Mitglieder derſelben Kirche;
2) gegen die Mitglieder anderer Kirchen.
Hier namentlich über die Pflichten der Lehrer S. 605. ff.
IV. Pflichten gegen uns ſelbſt. S. 607. f.
A. Demuth.

*) ſtatt 4)
**) ſtatt 5)

a. Begriff.
I) mißverſtandener Begriff S. 608. f.
II) wahrer S. 609. ff.
b. Pflichtmäßigkeit
a) an ſich S. 611. ff.
b) wegen des Zuſammenhangs mit andern Tugenden S. 613. ff.
Demuth auch Bedingung der Theilnahme an der Seligkeit des Reichs Gottes S. 614. f.
B. *) Geſinnung in Bezug auf Erhaltung des Lebens und Ausbildung der Kräfte S. 616.
a. pflichtmäßige Geſinnung in Bezug auf das Leben.
1) richtige Schätzung deſſelben, und Mitwirkung zu ſeiner Erhaltung S. 617. f.
aa) aus Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott S. 618. ff.
bb) aus Liebe gegen den Nebenmenſchen S. 626.
cc) um dem Beyſpiel Jeſu nachzuahmen S. 626. f.
2) Willigkeit zu ſterben,
[α] aus Rückſicht auf Gott S. 627. f.
Dieſe Pflicht erhellt
1) aus dem Beyſpiel Jeſu S. 628. f.
2) aus Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel. S. 629. f.
[β] aus Pflicht gegen Andere S. 630. f.
namentlich auch gegen den Staat S. 632.
b. Sorge für die Geſundheit S. 632. f.
c. Sorge für die Ausbildung der Kräfte namentlich der Seele S. 633. ff.
a) des Willens S. 636.
Einfluß des Chriſtenthums auf Streben nach Vollendung. S. 636. ff.
b) der übrigen Seelenkräfte S. 638.
α) zweckgemäße Uebung
β) in gehörigem Grad und Verhältniß S. 638. ff.
hieraus ſpecielle Regeln S. 641. f.
C. **) Sorge für eigenes Wohlſeyn.
1) Auch hier finden moraliſche Beſtimmungen ſtatt S. 642.
2) das Streben nach Wohlſeyn ſoll zuſammenſtimmen
a) mit den göttlichen Zwecken S. 642. ff. alſo auch
b) mit den Zwecken der Menſchenliebe S. 644. f. und

*) ſtatt B)
**) ſtatt c.

c) unſerer eigenen Vollkommenheit S. 645. f.
Daher die ſpeciellen Regeln
1) das Ziel ſey S. 646. ff.
a) die Seligkeit des ewigen Lebens, und zwar
b) leztes Ziel S. 648. ff. (himmliſcher Sinn). —
2) Streben nach Wohlſeyn in der Gegenwart iſt
a) was das Streben nach geiſtigem Wohlſeyn betrifft, vereinbar mit himmliſchem Sinn S. 650.
Hiebey die Beſchränkung:
1) intellektuelle Vergnügen werden nicht unbedingt vorgezogen S. 652.
[2)] man ſpreche nicht auſſerordentliche Gefühle an S. 652. f.
b) das Streben nach äußerem Wohlſeyn S. 653.
α) nicht unerlaubt S. 654. f.
β) beſchränkt S. 655. ff.
Daher Regeln in Bezug auf ſinnliches Vergnügen S. 658.
1) der Trieb ſey nicht überwiegend; S. 658.
2) in Bezug auf den Gegenſtand
a) das Vergnügen ſey an ſich nicht unvereinbar mit unſern Pflichten
b) bey an ſich erlaubten
α) Rückſicht auf die eigene Individualität S. 659. f.
β) auf die Förderung des Guten S. 660.
3) die Art des Genuſſes ſey des Chriſten würdig S. 660. f.
4) die Mittel, es zu verſchaffen, ſeyen nicht ſtrafbar. S. 661.
Hier auch über äußere Güter. S. 662.
aa) deren Beſitz
1) iſt
1. an ſich nicht unerlaubt; namentlich
a) der Beſitz des Reichthums nicht verboten S. 662. f.
[αα] weder durch das Beyſpiel Jeſu; noch
[ββ] durch das Beyſpiel der erſten Chriſtengemeinde S. 663. f.; noch
[γγ] durch Ausſprüche des N. T. S. 664. dieſe
α) enthalten entweder nicht ein ſolches Verbot S. 664. ff.; oder
β) ſie beziehen ſich auf individuelle und temporäre Umſtände S. 667. ff.

Manches ſezt den freygegebenen Beſitz von eigenem Vermögen in der erſten Chriſtenheit voraus S. 672. ff.

b) ebenſo wenig iſt verboten Sorge um guten Ruf S. 674.; noch

c) der Beſitz irdiſcher Gewalt.

2. poſitive Gründe für die Pflichtmäßigkeit des Beſitzes äußerer Güter S. 674. ff.

2) die Sorge um äußere Güter iſt zu beſchränken

a) in Bezug auf Werthſchätzung derſelben und Neigung dazu S. 677. f.

b) in Rückſicht auf Streben nach Ehre. S. 678. ff. (hier von dem Werthe des Muſters Jeſu S. 679. f.) —

bb) Erwerbung und Erhaltung irdiſcher Güter; S. 680 f.

cc) deren Gebrauch S. 681. ff.

Nun noch über einige Tugenden, welche mit den unter B und C *) dargeſtellten Pflichten zuſammenhängen. S. 683.

I) Arbeitſamkeit S. 683. f.

II) Mäßigkeit S. 685. f.

III) Keuſchheit. Dieſe S. 686.

1) fordert

a) Enthaltung von jeder auſſerehlichen Befriedigung des Geſchlechtstriebs

α) nach Ausſprüchen des N. T. S. 686. ff.

β) nach dem moraliſchen Gefühle; S. 688.

γ) bey der Rückſicht auf andere Pflichten S. 689. was gezeigt wird

1) in Bezug auf unnatürliche Wolluſt;

2) in Bezug auf die natürlichen Arten von Wolluſt,

א) Hurerey (hier von πορνεια) S. 689. ff.

ב) Ehebruch S. 694.

ג) Concubinat. S. 694. ff.

b) Vermeidung von Unmäßigkeit und Unanſtändigkeit in der Ehe S. 695.

c) Vermeidung deſſen, was unreine Begierden nährt. S. 695. f.

2) die Keuſchheit fordert innere Reinheit S. 697.

3) es ſoll bey ihr Liebe ꝛc. zu Grund liegen S. 697.

IV) pflichtmäßige Geſinnung in Abſicht auf Leiden. S. 697.

1. Gedult.

1) Begriff derſelben S. 698. f.

*) ſo anſtatt B)

2) Verpflichtungsgründe zu ihr S. 699. ff.
3) Das Eigenthümliche des Chriſtenthums unterſtützt die Uebung derſelben S. 702. ff.
2. Muth S. 707. f.
3. Pflicht, ſich vorzubereiten S. 708. f.
Die der Tugend entgegengeſezte Geſinnung.
I) Verdorbenheit beſteht
1) (negativ) darin, daß das göttliche Geſetz nicht oberſter Willensbeſtimmungsgrund iſt S. 709. f.
2) (poſitiv) in der Herrſchaft einer verkehrten Selbſtliebe S. 710. f. wobey
a) das Sinnlichangenehme die Neigung feſſelt S. 711.
b) Selbſterhöhung überwiegt S. 711. ff.
II) dieſe Verdorbenheit wirkt ein
1) auf das Erkenntnißvermögen S. 713. ff.
2) auf das Gefühlsvermögen S. 717. f.
Daher nun: Sünde. S. 718. f. äußere und innere S. 719. ff.
Scheintugend S. 721.
Laſter S. 721. ff.
Gute Handlungen bey Ungebeſſerten S. 722. ff.
Grade der Verdorbenheit S. 724. f.
Läſterung des heiligen Geiſtes
1) was hat Jeſus darunter verſtanden? S. 725. ff.
2) kann dieſe Sünde noch begangen werden? S. 728.
3) welcher praktiſche Gebrauch kann davon gemacht werden? S. 729.
Gattungen der Verderbniſſe S. 730. f.
Verſchiedene Beſchaffenheit der Wirkungen der Verdorbenheit S. 731. f.
1) offenbar ſchlechte Menſchen
2) dem Guten ähnelnde S. 732. f.
Urſachen dieſer Verſchiedenheiten S. 733. f. dieſe — übrigens der Freyheit unterthan — liegen
1) in der Eigenthümlichkeit der Anlagen und Umſtände Einzelner S. 734. ff.;
2) in Nationalverſchiedenheiten S. 736.
Nachtheile der Verdorbenheit S. 736. ff.

Chriſtliche Ethik.
Abſchn. II.
Lehre von der chriſtlichen Beſſerung (Aſcetik) S. 739.

I) Die chriſtliche Beſſerung
1) begreift in ſich Entſtehung und Fortgang der chriſtlichen Tugend S. 740.
Benennungen derſelben in der Schrift S. 740. ff.
[2)] Weſentlich erforderlich zu ihr iſt S. 745.
1) Erkenntniß der Sündhaftigkeit, ſamt Reue und Abſcheu vor der Sünde;
2) Anfang des Glaubens an Jeſum. Dieß ergiebt ſich
a) aus Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel
1) für den erſten Beſtandtheil der Sinnesänderung S. 745. ff.
I) Erkenntniß der Sündhaftigkeit, namentlich S. 748.
a) in Anwendung auf unſere Perſon,
b) unſern bisherigen Zuſtand S. 748. ff.
II) Anerkennung derſelben mit Reue S. 750. f.
2) für den zweyten Beſtandtheil (Glauben, namentlich an Vergebung) S. 751. ff.
a) er wird erfordert
α) nach Luc. 15, 18. f. in Verbindung mit andern Stellen S. 753. ff.
β) nach Stellen, welche Glauben allein oder Sinnesänderung zur Bedingung der Seligkeit machen S. 755. ff.
γ) nach Stellen, nach welchen πιςις Quelle des chriſtlichen Sinnes iſt S. 757. f.
b) eben dieſer Glaube fordert auch Erkenntniß der Sünden S. 758. ff.
3) von ſelbſt verſteht ſich als Erforderniß Vorſatz zum Guten. S. 761.
b) Beweis aus dem Begriff der chriſtlichen Tugend und Zweck der Sinnesänderung S. 761. f.
Zu dieſer bedarfs
I) [1)] Reue, S. 762. f.
2) verbunden mit Abſcheu vor dem Böſen als ſolchem S. 763. f. wobey doch
3) der Trieb zum Wohlſeyn mitwirken darf. S. 764. f.
II) Glauben an Jeſum. Ihn ſezt voraus
1) die Liebe zu Gott und Jeſu S. 766. f.; namentlich
2) die Liebe zu Jeſu, wie ſie das Chriſtenthum fordert. S. 767. f. Dieſer Glaube iſt
a) Förderungsmittel
α) einer willigen und muthigen S. 768. ff.
β) einer von Stolz reinen Entſchloſſenheit S. 771.]

b) er kann nicht erſetzt werden S. 771. ff.
Hier die Frage: Können nicht auch Heiden gebeſſert werden: in welchem Falle ja der Glaube an Jeſum doch erſezt würde? S. 772. ff.
Wechſelwirkung der Reue und des Glaubens. S. 774 ff.
III) Entſchluß zu Befolgung des Willens Gottes und Jeſu als oberſten Beſtimmungsgrundes S. 776.
Dieſer hängt zuſammen mit ächter Reue und Glauben. S. 776. f.
[3)] Verſchiedenheit bey der Sinnesänderung
I) weil ein verſchiedener Grad der Verdorbenheit vorangieng S. 777. ff.
II) wo wirklich herrſchende Verdorbenheit vorangieng
1) an ſich in Bezug auf
a) Reue S. 780. ff.
b) Glaube S. 782. f.
2) in Bezug auf Erkenntnißvermögen S. 783.
3) in Bezug auf die Ordnung der erfolgenden Veränderungen S. 783. f.
4) in Bezug auf die Zeit, da die Beſſerung eintritt. S. 784. f.
Die Frage über Zuläßigkeit der ſpäten Beſſerung. S. 785. f.
[4)] Aechtheit der Beſſerung. Es gehört zu ihr
[a] Bewährung durch Gehorſam S. 786. f.
[b] Beharren und Fortſchreiten S. 787. f. Dazu gehört
[α)] Treue in Ausübung der Chriſtenpflichten S. 791. f. dazu gehört in Bezug auf Neigung
1) ſtandhaftes Bekämpfen S. 793.
2) Vorſicht, indem man
a) Gefahren ausweicht S. 793. f.
b) ſich vorbereitet S. 794.
[β] noch weiter
1) gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit unſers Gehorſams S. 795.
2) Beharrlichkeit im Glauben an Jeſum
3) Fortſchreiten in der Erkenntniß S. 796.
4) Befeſtigung im Glauben an die Göttlichkeit des Chriſtenthums.

II) Chriſtliche Beſſerungsmittel.
1) Allgemeine Gründe für deren Gebrauch S. 796. ff.
2) Vorzügliche allgemeine chriſtliche Beſſerungsmittel S. 800.
[1.] ſolche, die der Chriſt für ſich allein gebrauchen kann und ſoll. S. 802.
1) Privatbetrachtungen
a) ſie ſind nothwendig. Das erhellt
1) aus der Natur der Sache S. 803. f.
2) aus Ausſprüchen des N. T. S. 804. f.
3) aus dem Beyſpiele der Verehrer Gottes S. 805.
b) ſie ſollen ſich beſchäftigen
1) mit der Lehre und Geſchichte des N. und A. T. S. 806. ff. Daraus folgt
die Nothwendigkeit des Leſens der heil. Schrift mit Anwendung auf uns S. 808.
Regeln hiefür S. 809. f.
2) *) mit mancherley andern Gegenſtänden S. 810. ff. als
[α] uns ſelbſt und unſerem Schickſal,
[β] dem Schickſal Anderer
[γ] der Natur S. 813. f.
2) Gebet. S. 814. f.
A) Eigenſchaften deſſelben
a) aller Gebete
α) in Bezug auf Gemüthsfaſſung S. 815. ff.
β) in Bezug auf Inhalt S. 818.
b) namentlich des Bittgebets
α) in Bezug auf Gemüthsfaſſung S. 818. ff.
β) in Bezug auf Inhalt. S. 823.
c) man ſoll oft beten.
B) Das Gebet als Beſſerungsmittel.
I) Daß es dieß iſt,
1) behauptet Chriſtus und die Apoſtel. S. 824. f.
2) die Erfahrung. S. 825.
II) In wie fern iſt es Beſſerungsmittel
I) ſeiner Natur nach S. 826.
1) unmittelbar als Nahrung des Glaubens an Gott S. 827. ff.
2) mittelbar S. 830.
a) als Erhebung des Geiſtes zum Unſichtbaren
b) als Förderung der Selbſtkenntniß S. 830. ff.

*) ſo anſtatt c)

c) als Beruhigungsmittel S. 832. ff.
Wirkſamkeit der verſchiednen Arten von Gebet S. 834. ff.
über das Muſtergebet Jeſu. S. 836. ff.
II) Das Bittgebet iſt die Bedingung der Hinnahme göttlicher Gnaden S. 840.
1) den Verehrern Gottes überhaupt iſt Erhörung zugeſagt S. 841. ff.
(nicht blos den Apoſteln) S. 842. ff.
unter Vorausſetzung der rechten Beſchaffenheit des Gebets S. 843. ff.
und daraus ſich ergebender Beſchränkung S. 846. ff.
Erhörung im engern und weitern Sinne S. 850. ff.
Entfernung von Einwürfen gegen die Erhörung des Gebets,
1) als brauchte Gott Wünſche nicht zu berückſichtigen S. 852. f.
b) als ſetzte ſie die Veränderlichkeit des Regierungsplans Gottes voraus. S. 853. ff.
c) ſie ſtreite mit Gottes Weisheit, indem Wunder den Naturlauf ſtören müßten. S. 853. ff.
d) Weil Gott das Gute ohne Gebet gebe S. 856. f.
[e)] weil Gott das Beſte der Betenden nicht mehr befördern werde, als das Beſte der Nichtbetenden S. 861. f.
[f)] das Gebet nähre Trägheit und Vermeſſenheit S. 863. f.
[g)] die Erfahrung ſtimme nicht damit überein S. 864. f.
2) das Bittgebet hat Einfluß auf Beſſerung S. 866. f.
a) bey Erhörung der Bitte um geiſtige
b) auch der Bitte um äußere Güter.
[2.] Beſſerungsmittel, die wir nur in Gemeinſchaft mit Andern gebrauchen können. S. 867.
I) Religiöſe Verbindungen mit ächten Chriſten.
1) Verbindungen zur Förderung der Erbauung liegen überhaupt in der Abſicht Gottes und Chriſti, und ſind Mittel zum Fortſchreiten S. 868. f.
2) engere Verbindungen S. 869.
a) mit Freunden
b) mit andern, die zum Anſchließen taugen. — Hier Vorſicht — S. 869. f.

c) — mit Beſchränkung — Privaterbauungsſtunden (Conventikel) S. 870. ff.

II) Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt. Er iſt Beſſerungsmittel

1) an ſich S. 873. f.

2) mittelbar durch den Einfluß auf Privatbetrachtung S. 876. f.

Es kommt freylich auf die Art der Theilnahme an. S. 877.

Hier beſonders Gebrauch des heil. Abendmahls.

[1.] Es iſt Beſſerungsmittel

1) als Bedingung gewiſſer Gnadenwirkungen; S. 878.

2) an ſich

a) als Bekenntniß chriſtlichen Sinnes und Glaubens S. 878. f.

b) als Feyer des Andenkens an Jeſum, namentlich ſeinen Tod. S. 879. f.

[2.] Es beweiſt ſich als Förderungsmittel, indem es fördert

α) pflichtmäßige Geſinnung gegen Gott und Jeſum S. 880. f.

β) pflichtmäßige Geſinnung gegen uns ſelbſt S. 881. ff.

γ) Liebe gegen Andre. S. 883. ff.

Nachtrag von Bemerkungen

I) über den Zweck der chriſtl. Sittenlehre S. 885. ff.

II) über die Form ihrer Darſtellung S. 888. f.

III) über den Vorzug der chriſtlichen Sittenlehre vor der Vernunftmoral. S. 889. ff.

Anhang zu S. 43.

I) Ueber den Gebrauch eines oder mehrerer allgemeinen Grundſätze der Vernunftmoral bey dem Beweiſe der Uebereinſtimmung des nichtpoſitiven Theils der chriſtlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral. S. 893. ff.

II) Ueber die Art, wie in die chriſtliche Sittenlehre nach ihrem ganzen Umfange Einheit gebracht werden kann. S. 912. ff.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Flatt, Johann Friedrich,

Johann Friedrich v. Flatt's Vorlesungen über christliche Moral

Tübingen 1823

Mor. 372 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10596220-7